تاريخ
الفرق الإسلامية
ونشأة علم الكلام عند المسلمين

تأليف

علي مصطفى الغرابي

الأستاذ في كلية الشريعة بمكة المكرمة

يطلب من

مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده

ميدان الأزهر بمصر . ت ٤٨٥٨٠

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين. وبعد فلقد كان يجول بخاطرى من يوم أن تخرجت فى قسم الأستاذية أن أكتب فى نشأة علم الكلام عند المسلمين، لأتمم المنهج الذى حددته لنفسى من حين وضعى الرسالة التى تقدمت بها لنيل «شهادة الأستاذية»، والتى موضوعها «أبو الهذيل العلاف ومدى تأثير الفلسفة اليونانية فى آرائه الكلامية»، ولكن لما أسندت «كلية أصول الدين» لى دراسة مواد أخرى، وهى الفلسفة، والمنطق، والأخلاق انصرفت نفسى من الكتابة فى هـذا الموضوع، ثم بعد ذلك أسندت إلىّ الكلية دراسة مادة «الفرق الإسلامية» فى السنة الرابعة بالكلية، فكان هذا الإسناد خير مشجع لى على إخراج ذلك الكتاب، ولقد سميته «تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين».

(أ) حاجتنا إلى دراسة تواريخ العلوم.

إن دراسة تواريخ العلوم فى مصر وخاصة فى الأزهر لم تصبح بعد من المواد التى يجب العناية بها، مع أن دراسة المواد بدون دراسة تواريخها وتطورها دراسة ناقصة. لأن مثل من يدرس المواد بدون معرفة تواريخها مثل من يريد أن يصل إلى سطح المنزل بدون سلم.

إن كل مادة تحتاج فى دراستها إلى نواح ثلاث لابد منها، وهى دراسة المادة فى ذاتها بقطع النظر من تاريخها، ثم دراسة تاريخ تلك المادة، نشأتها، وتطورها، ثم

دراسة النصوص المختلفة فى العصور المختلفة فى تلك المادة نفسها ، على أن تكون طريقة دراسة المادة وتاريخها هى التأليف والمحاضرات . وفى النصوص تكون الطريقة هى اختيار مواضيع منها فى عصورها المختلفة .

وعلم الكلام عند المسلمين أحوج العلوم إلى هـذه الدراسات ، ولما كان علم الكلام يدرس الآن فى الأزهر على طريقة قراءة المادة فى ذاتها فى نصوص ألفت فى العصور المتأخرة التى تبدأ من القرن الثامن الهجرى فما بعده فإنه قد أصبح من الواجب العناية بدراسة تلك المادة ، وذلك بدراسة الفرق الإسلامية التى تكون علم الكلام الذى يدرس الآن فى الكتب التى بين أيدينا من آرائهم ، ولا يمكن لإنسان أن يعرف علم الكلام معرفة تامة إلا بدراسة آراء تلك الفرق ، لهذا ألفت فى تلك المادة ليكون طليعة العناية بدراسة الفرق الإسلامية .

وأمر آخر يحتاج إليه علم الكلام عند المسلمين حتى يفهم فهماً صحيحاً ويدرك إدراكاً تاماً ، وهو دراسة كتب الفلاسفة من اليونانيين عامة ، والاسلاميين خاصة ، لأننا إذا حللنا كتب علم الكلام عند المسلمين نراها عبارة عن آراء الفرق الكلامية من جهمية وقدرية ومعتزلة وخوارج وشيعة ومشبهة ، ثم آراء الفلاسفة من اليونانيين والمسلمين ، وإن كانت الفلسفة اليونانية قد صبغها المسلمون بالصبغة الإسلامية ، حتى إن من يقرؤها يظن أنها للمسلمين ففيما يتعلق بآراء الفرق وضعت هذا الكتاب ، وأما فيما يتعلق بمعرفة الفلسفة فإنه يجب العناية بنشر كتب الفلاسفة المسلمين ودراسة آرائهم والكتابة عنهم وعن آرائهم حتى يعرفها الناس معرفة تامة .

(ب) منهجى فى تأليف هذا الكتاب :

إنى حين أردت أن أكتب عن آراء الفرق الأربعة التى كتبت عنها وهم المعتزلة والخوارج والشيعة والمشبهة أحببت أن أكتب عن حال العقيدة وتطورها عند

المسلمين حتى يظهر القارىء مدى الفرق بين الطريقة التى كان يحصل بها المسلمون المتقدمون عقيدتهم ، وبين الطريقة التى كان يحصل بها هذه الفرق عقيدتهم لهذا بدأت الكتاب بتمهيد بينت فيه حال العقيدة فى عصر الرسول ، ثم فى عصر الخلفاء الراشدين ، ثم فى عصرى بنى أمية ، ثم انتقلت إلى الكلام عن تلك الفرق ، ولما كانت بذور آراء الفرق الأربعة قد نشأت عند أصحاب القول « بالجبر » وهم الجهمية ، وأصحاب القول « بالاختيار » وهم الغيلانية ، فإنى كتبت عن كل منهما نبذة يستعين بها القارىء لمعرفة أصل فكرتى الجبر والاختيار . ولما قصدت الكتابة عن المعتزلة وجدت أن تلك الفرقة امتد تاريخها من أواخر القرن الأول الهجرى إلى أوائل القرن الرابع منه وتعرض المسلمون فى هذه الفترة إلى أنواع من الثقافات المختلفة الدخيلة على المسلمين من الأمم الأجنبية واختلف هذا التأثير على المعتزلة ، لهذا تطورت آراء المعتزلة بحسب هذه الثقافات وبمقدار تأثيرها فيهم ، لما كان هذا فإنى قسمت المعتزلة بحسب هذا التأثير وانتهى بى ذلك إلى تقسيم المعتزلة إلى ثلاث طبقات وقد اخترت واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد ليمثلا الطبقة الأولى ، وانتخبت أبا الهذيل العلاف والنظام لتمثيل الطبقة الثانية ، وأعددت أبا على الجبائى وابنه أبا هاشم ليمثلا الطبقة الثالثة وبهذا انتهى الكلام على المعتزلة ، وقد كتبت معظم الكتاب فى تلك الفرقة التى لها الفضل الأكبر فى تكوين ثروة علم الكلام العظيمة عند المسلمين ، ثم انتقلت من الكلام عن المعتزلة إلى الكلام على الخوارج وكان كلامى عنها مجملا لأمرين : أحدهما أنى أطمع فى أن أكتب عنهم مؤلفاً كبيراً يجمع أطراف آرائهم المختلفة إن شاء الله وثانيهما أن آراءهم لم تأخذ مكاناً كبيراً فى علم الكلام المدون فى الكتب المتداولة دراستها بين المسلمين .

ثم بعد ذلك أتى دور الشيعة وسلكت فى الكتابة عنهم الطريق الذى سلكته فى الكتابة عن الخوارج لنفس السببين المتقدمين ، وأتى بعد الشيعة « المشبهة » وكانت الكتابة عنهما مثل الكتابة عن الخوارج والشيعة خوفاً من إطالة الكتاب ، ثم

لأمل فى الكتابة عنهم كتابة مستقلة كذلك وبعد هذا أود أن أكون قد قدمت للقراء صورة توضح لهم حقيقة علم الكلام عند المسلمين ثم تعطيهم صورة من كفاح سلفنا فى تأسيس ثروة علمية عظيمة ، وفقنا الله جميعاً القيام بمثل ما قاموا به ، وما عملوا لأجله ، وأعاننا على تحقيق غايتنا ، وأداء رسالتنا ، لنؤدى لديننا واجبه ، وللأزهر نا حقه ، وللمسلمين آمالهم فينا ، وأن يجعلنا الله سبحانه وتعالى من علمائه العاملين ، وعباده المخلصين المهتدين إلى الصراط المستقيم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين ؟

المنيل فى مساء يوم السبت ٢٠ من ربيع الأول سنة ١٣٦٧ من هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام الموافق ٣١ من يناير سنة ١٩٤٨ من ميلاد المسيح عليه السلام .

على مصطفى الغرابى
الأستاذ فى كلية أصول الدين

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله أن هيأ لكتابنا القبول ، فهو سبحانه خير مأمول ولقد شجعنا ما لاقاه من رواج ، وما صادفه من سداد على إعادة طبعه ، والعناية بإخراجه ، حتى يرضى القارئين ويسر الباحثين . والله نسأل أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه ؟

العباسية فى مساء السبت ١٥ من صفر سنة ١٣٧٨ من هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام الموافق ٣ من أغسطس سنة ١٩٥٨ ؟

على مصطفى الغرابى
الأستاذ فى كلية العربية بمكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

نشأة علم الكلام

تمهيد

١ - حال العرب وقت بعثة الرسول :

كانت العرب وقت بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، أصحاب ملل ونحل مختلفة: فبعضهم كان يهودياً، وبعضهم كان نصرانياً، وهذا فيهم نادر وقليل. ولكن الغالبية العظمى منهم كانت وثنية تعبد الأصنام(١)، وكانت عاصمة هذه العبادة هي مكة. وأما أصحاب الدينين الآخرين فكانوا ببلاد اليمن ونجران والمدينة.

٢ - مكان البعثة :

ولقد بعث محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، وكانت دعوته قائمة في أول أمرها على ثلاثة مبادىء:

المبدأ الأول : أنه رسول الله، بعثه للناس بشيراً ونذيراً.

---

(١) يقول مطهر بن طاهر المقدسي في كتابه «البدء والتاريخ» عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية «كان فيهم من كل ملة ودين، وكانت الزندقة والتعطيل في قريش، والمزدكية والمجوسية في تميم، واليهودية والنصرانية في غسان، والشرك وعبادة الأوثان في سائرهم» اه

المبدأ الثانى : إبطال عبادة الأصنام وأنها ليست آلهة وأن الإله هو « الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . ولقد أشار إلى هذين المبدأين معاً القرآن الكريم . قال تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين(١) » .

المبدأ الثالث : القول بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة ، وأننا سنبعث بعد موتنا لأجل المحاسبة على أعمالنا وإثابة المطيع ومعاقبة العاصى . ولقد كان العرب يكذبون بالبعث وبالحياة الأخرى ، ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا أيضاً . قال تعالى : « وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين(٢) » . وكانت دعوة النبى عليه السلام فى المدة التى أقامها داعياً فى مكة — وهى ثلاثة عشر عاماً — قائمة تقريباً على هذه المبادىء الثلاثة التى ذكرناها .

ولقد كافح النبى صلى الله عليه وسلم كثيراً من أجلها ، وحاول أن يقنع مشركى مكة وغيرهم ممن دعاهم إلى هذه المبادىء بصحتها والإيمان بها واعتقادها ، ولكن لم يؤمن بها منهم إلا نفر قليل . وأخيراً هاجر إلى المدينة فوجد هناك بيئة صالحة لقبول مبادئه الاعتقادية ، فاتجه بعد هذا إلى الإصلاح الاجتماعى وتوثيق الروابط الإنسانية — على حسب المبادىء الدينية والتشريع السماوى — مع عنايته بتوجيه هذه الدعوة إلى الأمم الأخرى غير العربية ، والقبائل العربية التى لم تكن وجهت لها هذه الدعوة من قبل ، ومحاربة مشركى مكة الذين وقفوا فى سبيل نشرها بعد هجرة النبى عليه السلام حتى نصره الله عليهم ودخلوا فى حوزة دينه والطاعة له بعد هـذا الجهاد الطويل بالحسنى تارة وبالسيف تارة أخرى ، ولقد أتم الله سبحانه ما أراد .

---

(١) سورة فصلت الآية ٦

(٢) سور الأنعام الآية ٩

٣ – نهج القرآن :

في الدعوة إلى معرفة (الله) وإلى معرفة المبادىء التي فرضها على الناس :

وهنا نقول : كيف كان القرآن يدعو الناس إلى معرفة الله سبحانه ومعرفة ما أوجب عليهم أداءه ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نبين مهمة الرسول لمن أرسل إليهم : إن مهمة الرسول هي تعريف جميع من أرسل إليهم بأن لهذا العالم خالقاً وأنه واحد لا شريك له . ويلي هذا المعتقد العمل على إصلاح الروابط الإنسانية بقانون إلهي لا يخضع للأهواء والشهوات ولا للأغراض والمصالح الفردية . فـكان مهمة الرسول هي التبليغ العام لكل من أرسل إليهم ، ولكن هل العقول على درجة واحدة في الإدراك وقوة الفهم ؟ كلا ، لهذا جاء القرآن – وهو أحد الكتب السماوية – بما يناسب جميع العقول ، ويتفق مع استعداداتها الإدراكية ، وحيث إن بعض العقول عندها القدرة على إدراك « الأمور المجردة » وبعضها يعجز عن هذه المرتبة ويقف عند إدراك المحسوسات فقط ، لهذا نجد القرآن الكريم يعبر تارة عن الإله سبحانه تعبيراً يدل على بعده عن المحسوسات وعدم مشابهته لها « ليس كمثله شيء »(١) » . . « ولم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد(٢) » . . ويعبر عنه (سبحانه) تارة أخرى بما يوهم قربه منها كقوله تعالى « الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش »(٣) . . « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق

---

(١) س : الشورى الآية ١١

(٢) س : الإخلاص الآيتان ٣ و ٤

(٣) س : الفرقان الآية ٥٩

أيديهم(١)» . «ولتصنع على عيني(٢)» . . «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام(٣)».
وبهذا يندفع ما فهمه بعض المستشرقين غلطاً من أن محمداً «عليه السلام متناقض في وصف إلهه(٤)» .

للمتكلمين خلاف في الصفات التي يوهم ظاهرها ما لا يليق بالذات العلية :
فالأشاعرة يؤولونها ويصرفونها عن ظاهرها ، زعماً منهم أن ظاهرها لا يليق بذاته تعالى . وعلماء السلف يثبتونها بظاهرها ثبوتاً يليق بكمال الله ، مع إقرارهم بعدم علمهم بكيفيتها كشكل صفات الله الثبوتية مثل العلم والقدرة .

---

(١) س : الفتح الآية ١٠
(٢) س : طه الآية ٣٩
(٣) س : الرحمن الآية ٢٧
(٤) انظر مقال الدكتور «ماكدونالد Macdonald» بعنوان «الله السكائن الأعلى عند المسلمين» في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني ص ٥٥٨ ، إذ قال فيه بعد أن أتى على ذكر الصفات كما ذكرها القرآن «وهذه الصفات تعبر عن حقيقة إله محمد أحسن مما يعبر عنها الصفات التي ذكرها علماء الكلام في القرون الوسطى» .
ثم قال «وهي تعيلنا كثيرا في فهم وتحديد عبارات محمد المتناقضة» اه .
وكذا قول الأستاذ «ديبور» في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص ٤٨ عند كلامه على العقائد المسيحية وأثرها في نشأة علم الكلام وهو «وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من اختلاف نعلله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي (صلى الله عليه وسلم) وباختلاف أحواله النفسية» اه .
ونعلله — يا أستاذ ديبور — بما عللناه — في الصلب — من اختلاف عقول من أرسل إليهم محمد عليه السلام لا من اختلاف أحوال الرسول النفسية .

الفصـــل الأول

١ – حال العقيدة « في عصر الرسول » :

بعد هذا نقول : لماذا لم ينشأ علم الكلام في هذا العصر « عصر الرسول عليه السلام » ، ولماذا لم تنشأ هذه المباحث التي أثارها علماء الكلام ؟

أما في مكة ، فلما رأينا من أن الدعوة كانت موجهة إلى إثبات المبادىء الثلاثة التي ذكرناها سابقاً وإلى الإيمان بها ، وحيث إنها لم يسلم بها ولم يصدق بها أهل مكة فلا يسألون عما بعدها فلا يقولون كيف هذه الصفات ، وهل هي عين الذات أو غيرها ؟ كما قاله المتكلمون بعد .

وأما في المدينة فإنه قد سلم بالمبدأ الأول – وهو الإيمان برسالة محمـــد عليه السلام – وإذا سلم هذا المبدأ وصدق به حصل التصديق بالمبدأين الآخرين . وإذن لن يسألوا عما وراء ما بلغهم إياه محمد عليه السلام الذي آمنوا برسالته ، وليفهم كل واحد منهم مما وصف الله سبحانه به نفسه في القرآن الكريم بقدر ما يفتح الله عليه من الفهم ، وبحسب الاستعداد الذي خصه الله به لأن كل ما جاء به القرآن حق وصدق ، لا فرق بين آيات ظاهرها التشبيه وأخرى ظاهرها التنزيه . وليتقبلوا كل ما جاء به القرآن من غير أن يعقدوا مقارنة بين آياته . حيث إنهم أيقنوا وآمنوا أنه من عند الله ، ولينصرفوا إلى إصلاح أنفسهم ، والعمل على إصلاح غيرهم بهذا القانون الذي جاءهم به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله . ولقد كان إذا من لأحدهم شبهة في شيء فإنه لا يستشير عقله في هذه الشبهة أو يستقل ببحثها ، ولكنه يرجع الى الرسول عليه السلام يسأله عما حدث له ، والرسول بدوره يرشده إلى الحق ، ولهذا كانت نفوسهم راضية مطمئنة . وسنرى أن هـذه الحال ستتغير بعد موت الرسول عليه السلام .

ولكن هذا التغيير سيكون موجهاً أيضاً إلى الإصلاح الاجتماعي والروابط الإنسانية ، وكلما اتسعت هذه الروابط جدت حوادث جديدة وهكذا(١) ، لكن يجب أن نقول إن هذا العصر « عصر الرسول صلى الله عليه وسلم » لم يخل مطلقاً من بعض بذور علم الكلام بل قد وجدت فيه بعض بذوره حيث روى أنه عليه السلام خرج على أصحابه مرة وهم يتناظرون في القدر ورجل يقول : ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول ألم يقل الله كذا ؟ فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا . ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً لا يكذب ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتم عنه فاجتنبوه(٢) » .

ولقد كان مثل هذا الخلاف مما جعله عليه السلام يتوقع الفرقة بين المسلمين ولقد قال في هذا « لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القُذَّة بالقُذَّة(٣) ، والنعل بالنعل

---

(١) قال المقريزي المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م في كتابه « الخطط » ج ٤ ص ١٨٠ : اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمداً ﷺ رسولا إلى الناس جميعاً وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين بما أوحى إليه ربه تعالى فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهي ، وكما سألوه ﷺ عن أحوال القيامة والجنة والنار ، إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام والترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفتن ، ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث معاجمها ومسانيدها وجوامعها اهـ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ = ١١٥٣ م ج ١ ص ٢١

(٣) القذة : ريشة السهم ، يضرب مثلا للشيئين يستويان ولا يتفاوتان .

حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه(١) » .

هذا ما كان عليه حال العقيدة في عصر الرسول .

٢ ـ حال العقيدة في عصر « الخلفاء الراشدين » :

أما عصر الخلفاء : فإن الصحابة رضوان الله عليهم قد ساروا على ما سار عليه الرسول من الاهتمام بما أمر الله سبحانه وتعالى به ، وترك ما نهى عنه ، أى أن اهتمامهم كان موجهاً إلى الأحكام العملية ، ولم يتعرضوا لشيء من الأمور الاعتقادية، وإذا جد جديد من الحوادث استشاروا كتاب الله وحديث رسوله ، فإن وجدوا فيهما ما ينقع غلتهم فذاك ، وإلا رجعوا إلى قياس ما حدث على ما وقع في عهد الرسول ، وإذا لم يجدوا ما يقيسون عليه ، فإنهم أحياناً يرجعون إلى الرأى الشخصى وتارة للمشورة حتى تطمئن قلوبهم إلى رأى فيعملون به ويحضرون عليه(٢). هذا ما كان

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٢١

(٢) قال المقريزى فى كتابه « الخطط » جـ ٤ ص ١٨٠ : ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات . نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية : من العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام، والجلال ، والإكرام ، والجود والإنعام ، والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقا واحداً ، وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفى مماثلة المخلوقين، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه . ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا اهـ .

عليه أمر الصحابة الذين تعلموا فى مدرسة محمد عليه السلام وتشبعوا بمبادئه ، ولكن ليس كل المسلمين فى هذا العصر — عصر الخلفاء الراشدين — من أصحاب الرسول ، بل منهم أفراد من أمم أجنبية دخلت تحت حوزة الإسلام وحكمه ، ولم يفهموا روح الإسلام وما انطوى عليه ، وفى نفوسهم بقايا من ثقافاتهم ، ولكن لن تطغى هذه الثقافات وتلك الأمم فى هذا العصر كما سنرى بما سيكون له أثر فى « علم الكلام » عند المسلمين فيما بعد .

(١) بعض آثار الأمم التى كانت حديثة العهد بالإسلام فى ذلك العصر .

(أولا) ما روى أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أتى بسارق فقال له : لم سرقت ؟ فقال قضى الله على فأمر به فقطعت يده وضربه أسواطاً . فقيل له فى ذلك ، فقال القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله(١) » .

(ثانياً) حديث الرجل الذى سأل الامام علياً عند منصرفه من صفين : أكان مسيرنا بقضاء الله وقدره ؟

« وذلك أنه لما انصرف على رضى الله عنه من صفين قام إليه شيخ فقال : أخبرنا من سيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره ؟ فقال على : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا وادياً ، ولا علونا تلعة(٢) إلا بقضاء وقدر . فقال الشيخ عند الله أحتسب عنائى ؟ مالى من الأجر شىء ! فقال : بل أيها الشيخ عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وأنتم سائرون ، وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرون ، فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا ؟

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٨ .

(٢) التلعة : مجرى الماء من أعلى الوادى ، والجمع تلاع ، مثل كلبة وكلاب والتلعة أيضاً ما انهبط من الأرض ، فهى من الأضداد . كما فى المصباح .

فقال على رضى الله عنه . لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً ، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، تلك مقالة إخوان الشياطين ، وعبدة الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب فى الأمور ، هم قدرية هذه الأمة ومجوسها . ان الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف جبراً ، ولا بعث الأنبياء عبثاً « ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : أمر الله وإرادته بذلك ، ثم تلا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً » فنهض الشيخ مسروراً بما سمع(١) وإنما سقت ماوقع من عمر رضى الله عنه لهـــذا السارق الذى اعتذر بالقضاء ، وذكرت هذه المناظرة التى وقعت بين على وذلك الشيخ لأبين روح ذلك العصر ، وأنه لم يكن كما كان عليه عصر الرسول عليه السلام ، وبدأنا نرى الكلام فى القدر يحصل والتعلل به فى إتيان المعاصى يوجد . وسنرى أكثر من هذا فى العصر الأموى . وهكذا ينحدر المسلمون حيناً فحيناً نحو هذه الأبحاث الكلامية كلما بعدوا عن عصر الرسول من جهة ، وكلما اشتد اختلاط الأجانب بهم من جهة أخرى . وسنرى فى العصر الذى يلى هذا العصر أموراً جديدة ، كما سنرى بذور الفرق تظهر قليلا قليلا ، حتى يتم تكونها وتصبح مكتملة ناضجة .

(ب) نشأة الفرق :

لم يكد ينتهى عصر الخلفاء الراشدين حتى حصل الخلاف الذى به انصدعت وحدة المسلمين وتفرقت كلمتهم وأصبحوا فرقاً وأحزاباً يكفر بعضهم بعضاً ولم يسلم من ذلك التكفير أحد أكابر الصحابة كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى « رضى الله عنهم » .

---

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ٧

ذلك الخلاف هو قيام فتنة عثمان أو فتنة المسلمين وإن كانت إضافتها لعثمان باعتباره نقطة البدء وإلا فهي كارثة المسلمين جميعاً ولهذا كان الأولى أن تسمى «فتنة المسلمين وكارثتهم». وسنرى أن العامل الأكبر في هذه الفتنة من عنصر أجنبي وهو «عبد الله بن سبأ» اليهودي الذي أظهر الإسلام واستبطن الكفر وكاد المسلمين كيداً لا زالوا يعانون آثاره ويصلون ناره؛ لأنه هو الذي ألب الثوار على عثمان حتى قتلوه وكان ما كان، وهو الذي دس كثيراً من مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل بها كثير منهم مع خلوص طويتهم وحسن نيتهم(١).

إشتد الخلاف بين المسلمين من ذلك الحين، وانتشر النزاع وامتد إلى جميع البلاد الإسلامية، وانقسموا إلى جيشين متحاربين يعمل كل منهما سلاحه في الآخر. وإنما

---

(١) قال المقريزي في كتابه «الخطط» ج ٤ ص ٨٢ حاكياً ما أحدثه ابن سبأ هذا في الاسلام ويكنيه بابن السوداء. وأحدث «ابن سبأ» القول بوصية رسول الله ﷺ لعلي بالإمامة من بعده، فهو وصي رسول الله ﷺ وخليفته على أمته من بعده بالنص، وأحدث القول برجعة علي بعد موته إلى الدنيا، وبرجعة رسول الله ﷺ أيضاً، وزعم، أن علياً لم يقتل، وأنه حي، وأن فيه الجزء الألهي، وأنه هو الذي يجيء في السحاب، وأن الرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلا كما ملئت جورا: ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة وصاروا يقولون بالوقف يعنون أن الامامة موقوفة على أناس معينين... ثم قال ومنه أيضاً أخذوا القول بغيبة الأمام ورجعته بعد الموت إلى الدنيا كما يعتقده الأماميه إلى اليوم في صاحب السرداب، وهو صاحب القول بتناسخ الأرواح. ومنه أخذوا أيضاً القول بأن الجزء الألهي يحل في الأئمة بعد علي بن أبي طالب وأنهم بذلك استحقوا الإمامة بطريق الوجوب كما استحق آدم عليه السلام سجود الملائكة... ثم قال: وابن سبأ هو الذي أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى قتل.. ثم قال: وكان له عدة أتباع في عامة الأمصار وأصحاب كثيرون في معظم الأقطار فكثرت لذلك الشيعة وصاروا ضد الخوارج وما يزال أمرهم يقوى وعددهم يكثر. اهـ.

كان لهذا الخلاف ذلك الأثر العظيم فى المسلمين لأنه متعلق بأمر يهمهم دينياً ، وهذا غالب عليهم ، بل هو العامل المسيطر على نواحى حياتهم حيث إن مقام الخليفة عندهم كمقام الرسول عليه السلام : فهو الذى يقوم بجميع أمورهم الداخلية والخارجية والحربية والاقتصادية والتشريعية والقضائية ، تقوى الدولة بقوته وتضعف بضعفه، وعلى كل حال لن تقف عنه هذا الخلاف إلا بمقدار ما يمس حاجته منه ، وهو أثره فيما يتعلق بأمر « العقيدة » فى هذا العصر لأننا سنرى أن هذا الخلاف سنتهى إلى الحكم على مرتكب الكبيرة ، وهذه المسألة — مسألة مرتكب الكبيرة — كانت سبباً — كما يقول مؤرخو العقيدة — فى اعتزال واصل بن عطاء لدرس أبى الحسن البصرى ، ومن هـــذه الناحية فقط ستعرض لها وإلا فلا أهمية لها فيما نحن بصدده .

(ج) أثر قتل عثمان فى نشأة الفرق :—

قتل عثمان رضى الله عنه : افترق المسلمون بين مطالب بدمه وبين ثائر عليه ، وبويع لعلى بالخلافة فى هذا المعترك ، وقام عليه المطالبون بدم عثمان . وكان أول ما وقع من هذا خروج طلحة والزبير والسيدة عائشة ومحاربتهم لعلى فى (موقعة الجمل) وانهزامهم أمام على ثم قتل طلحة والزبير .

ثم بعد هذا حصلت موقعة صفين بين على ومعاوية ، وكادت الدائرة أن تدور على معاوية وجيشه الذى أتى به من الشام لولا ما دبره عمرو بن العاص من حيلة طلب التحكيم وسلم على بهذا من غير رضى منه نزولا على رغبة جيشه وانتهى التحكيم بخدع عمرو بن العاص لأبى موسى الأشعرى وفشل التحكيم وكانت نتيجته ظهور فرقة فى المسلمين تسمى « الخوارج » . وكانت هذه الفرقة شديدة الشكيمة ، سريعة التقلب ، ولهذا تفرقت إلى فرق كثيرة كما حكاه مؤرخو الملل وسيأتى الكلام عليها إن شاء الله عند ذكرها .

ولكن يجمعها كلها إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، والإكفار بارتكاب الذنوب ، ووجوب الخروج على الإمام الجائر .

ويقابل هذه الفرقة فرقة « الشيعة » ، وهم كثيرون أيضاً ، وسنتكلم عليهم في فصل خاص إن شاء الله وهم يجمعون على استحقاق علي رضى الله عنه الخلافة بعد الرسول « عليه السلام » ، وتكفير الخارجين عليه من المسلمين ولقد بالغ بعضهم حتى جعل علياً إلهاً وكذا بعض الأئمة منهم .

على كل حال سمعنا من بعض فرق المسلمين تكفير بعضهم لبعض ، واشتهرت هذه الآراء بينهم ولذا لما سئل الحسن البصرى عن رأيه في مرتكب الكبيرة ، أجاب واصل — قبل أن يجيب الحسن — بأنه « في منزلة بين المنزلتين » واعتزل واصل درس الحسن كما يقول بعض مؤرخى الملل . أو طرده الحسن كما يقول البغدادى . وعلى كل حال نصب واصل بن عطاء له درساً ، وسيكون لهذا الدرس أثره فيما سنراه من الأبحاث ومن هذا الدرس « نشأ علم الكلام » وفي أحضان هذا الدرس نبتت شجرته . والآن نؤخر الكلام على واصل حتى نبحث عن باقى عناصر هذا العلم ، لنرى كيف جمع منها واصل شجرة صغيرة أصبحت فيما بعد دوحة عظيمة . ولنترك الآن عصر الخلفاء ولننتقل إلى عصر آخر ودولة أخرى .

٣ — حال العقيدة في عصر « بنى أمية » :

سنرى في هذه الدولة نحلا مختلفة وآراء متباينة ، وسنرى نشأة علم الكلام بعد أن رأينا فيما تقدم بذور هذا العلم فحسب . لقد رأينا فيما تقدم نشأة الخوارج والشيعة وبين هاتين الفرقتين وجدت فرقة ثالثة هي « المرجئة »(١) التي لا تكفر أحداً بذنب

---

(١) والارجاء على معنيين ، أحدهما التأخير يقال أرجأت الشيء وأرجيته إذا أخرته . قالوا أرجه وأخاه ، أي أمهله وأخره . والثاني أعطاء الرجاء من (أرجى) مزيد (رجاء)

بل نترك أمر هؤلاء وأولئك إلى الإله سبحانه الذي يعلم أسرارهم ويطلع على خفايا صدورهم .

(أ) صبغة هذه الفرق الثلاثة :

إننا إذا نظرنا إلى نشأة هذه الفرق نجد أنها سياسية محضة ، لأن سبب نشأتها أمر الخلافة الإسلامية ، وإن كان رأيها في التفكير وعدمه يرجع إلى استدلالات إسلامية ومبادىء دينية . ولكن حالتهم ستتغير وسيصبحون فرقاً دينية محضة ، وسيتأثرون بمبادىء أجنبية متطرفة وخاصة الشيعة منهم وسنترك الآن الحكم على هذه الفرق حتى نتكلم عنها في فصول خاصة .

وتقول هذه الطائفة إن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسله ، وما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الإيمان وأخروا العمل من الإيمان ، وقالوا لا تضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وقالوا بإرجاء حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . وكان منهم غلاة وهم طائفتان : أحدهما تقول إن الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل ولي لله من أهل الجنة . وتقول الثانية : إن الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعبد الأوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام ، وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل ولي لله من أهل الجنة . وقيل إن أول من قال بالإرجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب . وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار إلا أنه ما أخر العمل من الإيمان كما قالت فرق المرجئة لكنه حكم أن صاحب الكبيرة لا يكفر إذ الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول بزوالها .

(ب) نشأة مذهب أهل الجبر :

لقد رأينا حين كنا نتكلم على عصر الخلفاء الراشدين أن بعض الناس كان يتعلل بالقضاء والقدر في فعل المعاصي ، ولكن هذا التعليل لم يذهب أثره تماماً بل ظهر واضحاً جلياً في هذا العصر على يد رئيس الجبرية وهو « جهم بن صفوان » الذى كان يقول بالجبر ، أى أن الإنسان مجبور في أفعاله وأنه لا اختيار له ولا قدرة ، وأنه كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت وأن الله سبحانه قدر عليه أعمالا لابد أن تصدر منه . وقال أيضاً بنفى الصفات عن الله سبحانه ، وأنه لا يجوز أن يوصف بصفة يصح أن يتصف بها أحد من خلقه لأن هذا يوهم التشبيه فلا يقال عالم وقادر ومتكلم إلخ .

وهذا أمر قد جد على المسلمين وما عرفوه من قبل وسياق الكلام مفصلا على جهم بن صفوان ومذهبه ونتركه الآن إلى مذهب آخر مخالف لمذهبه وهو مذهب الاختيار .

(جـ) نشأة مذهب الاختيار :

لقد وجد في هذا العصر أيضاً مذهب جديد ، هو مذهب القول « بالاختيار » في مقابلة مذهب القول « بالجبر » وأصله « لغيلان الدمشقي ومعبد الجهني » يقول هذا المذهب بعكس المذهب الأول ، أى أن الانسان ليس مجبوراً بل هو مختار حر فيما يأتي ويذر من الأعمال ، له أن يفعل هذا ويترك ذاك ، لاسلطان لأحد على إرادته ، ينتقل متى شاء ، ويمشى متى شاء ، وينـــام ويستيقظ متى شاء ، وإلا كان كالآلة أو كالجماد ، وحينئذ لا يكون لتكليفه معنى ولا لإثابته وعقابه .

١ – « جهم(١) بن صفوان صاحب مذهب الجهم » :

اسمه جهم بن صفوان ، وكنيته أبو محرز وكان مولى لبني راسب من الأزد

وينسبه المؤرخون تارة إلى (سمرقند) وأخرى إلى (ترمذ) . ويقول المؤرخون

إنه أخذ كلامه عن الجعد بن درهم ، وأنه كان فصيحاً اتخذه الحارث بن سريج التميمي –

أيام قيامه بخراسان – كاتباً له وداعياً .

(أ) ظهور مذهبه :

وأول ظهور مذهبه كان بترمذ فإنه دعا إليه وحاور فيه وجادل ، ثم أقام ببلخ وكان

يحصل بينه هناك وبين (مقاتل)(٢) مناقشات ومجادلات وكان (مقاتل) من المثبتين

للصفات و (الجهم) ممن يقولون بضد هذا ، وبالغ كل منهما فيما ذهب إليه حتى روى

عن أبي حنيفة أنه قال : « أفرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال : إنه تعالى ليس بشيء ،

وأفرط مقاتل في معنى الاثبات حتى جعل مثل خلقه »(٣) . ولما اشتد الخلاف بين

الحارث ونصر بن سيار أرسل سلم بن أحوز لقتاله فانهزم الحارث ووقع الجهم

أسيراً في يد سلم الأحوز فقتله وكان قتله سياسياً لا دينياً لأنه حين أراد قتله طلب منه

الجهم العفو عنه فقال له سلم « والله لو كنت في بطني لشققتها حتى أقتلك ، والله لا يقوم

علينا من اليمانية أكثر مما قمت »(٤) . ثم قتله وكان ذلك سنة ١٢٨ .

---

(١) يراجع في هذا الطبري في تاريخه سنة ١٢٨ وهي سنة وفاته والإمام أحمد بن حنبل في كتابه « الرد على الجهمية والمعتزلة » وكتاب « خلق الأفعال » للبخاري ، وكتاب « الفصل » لابن حزم ، وكتاب التاريخ لابن عساكر وابن الأثير وابن حجر في كتابه (الفتح) .

(٢) هو مقاتل بن سليمان المفسر وهو الذي يروى عنه المفسرون وترى الحسن صاحب التفسير يروى عنه كثير .

(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمي ص ٧

(٤) الكتاب المتقدم ص ٧

(ب) قدرته على الجدل :

روى أن جماعة من «السمنية(١)» قالوا لجهم : نكلمك ، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك . فقالوا له : « ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ قال : نعم . فقالوا له : فهل رأيت عين إلهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : أشممت له رائحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له جساً . قال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إله ؟

فقال لهم جهم : ألستم تزعمون أن فيكم روحاً ؟ قالوا : نعم . فقال لهم : فهل رأيتم روحكم ؟ قالوا : لا . فقال لهم : سمعتم كلامه ؟ قالوا : لا . قال فهل وجدتم له حساً أو جساً ؟ قالوا لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان(٢) وإن هذا الجدل الذي وقع بين جهم وبين السمنية يدلنا على قوته في الجدل ، لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلمون به ، وهو وجــود الروح . فألزمهم بمثل ما احتجوا به عليه في الاعتقاد بوجود إله . وكذلك يدلنا على اختلاط المسلمين بالأمم الأخرى ، وقيام الجدل الديني بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات مما كان له الأثر العظيم في نشأة علم الكلام عند المسلمين وأصبح للمسلمين جيشان : جيش يحارب

---

(١) السمنية هم جماعة من الهند ينسبون إلى جبل هناك يسمى « سومنات » وهم حسيون لا يؤمنون إلا بالأمور المحسوسة . قال صاحب (مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار) المتوفى سنة ٧٤٩ هـ السمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الأصنام يقولون بتناسخ . الأرواح اهـ ص ٦١

ومن مبادئهم أن النظر الصحيح لا يفيد العلم مطلقاً ، لا في الإلهيات ولا في غيرها كما في طوالع الأنوار للبيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

(٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة ص ١١ للامام أحمد بن حنبل .

بالسيف والرماح ، وجيش آخر يحارب بالحجج العقلية والأدلة المنطقية . ذلك أن جهماً بين لهم أن الروح الذى تقرون به لا يدرك بالحس الذى هو طريق المعرفة عندكم ، وإنما يعرف من طريق آخر وهو الإدراك العقلى ، فكذلك الإله سبحانه يدرك وجوده بطريق العقـــل لا بطريق الحس لأنه ليس محسوساً ، فلا يدرك بالبصر ، ولا بالشم ، ولا بالسمع ، ولا بالذوق ، ولا باللمس تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

آراء جهم الكلامية :

إن لجهم منهجاً خاصاً بنى عليه آراءه الكلامية : وهو تأويله آيات الصفات كلها الواردة فى القرآن ، والجنوح إلى التنزيه البحت وبهذا نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته أولا . وثانياً أن يكون مرئياً فى الآخرة . وثالثاً أن يتكلم حقيقة . ورابعاً أثبت أن القرآن مخلوق(١) .

ويقول بعض العلماء : أن جهماً بنى مذهبه على ثلاث آيات فى القرآن من المتشابه : قوله : « ليس كمثله شىء » ، وقوله : « وهو الله فى السموات والأرض » . وقوله : « لا تدركه الأبصار » . وأنه تأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم : وزعم أن من وصف الله بشىء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشبهة ، وأن معنى « ليس كمثله شىء » أى ليس كمثله شىء من الأشياء ، وهو تحت الأرض السبع كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا تكلم ، ولا نظر إليه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمى ص ١٢

بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون شيئين ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ، ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم ، وليس هو بمعقول ، ولا معقول(١) . وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه(٢) .

وخلاصة مذهب جهم الكلامي : أنه نفى عن الله سبحانه الصفات التي تؤدى إلى تشبيهه بمخلوقاته . وأثبت صفتى الفعل والخلق فقط . ولا يصح أن تتصف المخلوقات بهاتين الصفتين . وإذا انتفى من المخلوقات هاتان الصفتان لا يكونون مختارين بل مجبورين فى أفعالهم ، وهذا أساس قوله بالجبر .

ونفى أن يكون الله سبحانه متكلماً ، لأن الكلام من صفات المخلوقات ، فلا يوصف الله به لهذا ، وأيضاً يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام ، فيكون مشابهاً للحوادث ، ومحال على الله مشابهته للحوادث . ولما كان القرآن كلاماً ، وهو مضاف إلى الله سبحانه ، فلا تكون إضافته له إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له ، لأن هذا يؤدى إلى المشابهة المستحيلة عليه وإذن يكون القرآن مخلوقاً لله .

وأيضاً ذهب جهم إلى أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، وأظن أنه ذهب إلى هذا الرأى لأن إثبات البقاء الدائم للنعيم والعذاب الأخرويين فيه مشاركة لله فى اتصافه بصفة البقاء ، وبما أن مشاركة شيء من المخلوقات فى صفة من صفاته محال فبقاء نعيم الآخرة وعذابها محال .

---

(١) يظهر أن معنى قوله « ولا معقول » أى : لا تدرك ذاته ، وليس المراد به عدم إدراك وجوده وثبوته لأن وجوده ثابت بالآيات الدالة عليه المدركة بالحس .

(٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة لابن حنبل ص ١٢

الحكم على هذه الآراء :

ولقد يظهر من نفى جهم الصفات الثبوتية عن الله تعالى أن أضدادها ثابتة له ، فمثلا إذا نفى عنه صفة الكلام ، فربما يفهم من هذا أنه يتصف بضدها وهو (البكم) ، وإذا نفى عنه صفة السمع فربما يتصف بضدها وهو (الصمم) ولكن حاشا أن يتصف الإله بضد صفات الكمال ، لأن هذا نقص والنقص عليه تعالى محال : ولا أحسب أن جهماً يريد هذا . ولكن يغلب على الظن أنه أراد أن ينفى عن كل شائبة تؤدى إلى التشبيه بخلقه ، فأداه هذا إلى أن ينفى عنه كل وصف يصح أن يتصف به البشر ولو كان وصف كمال ، فما بالك بوصف يؤدى إلى ضد هذا الكمال . وإذن إذا كان جهم ينفى عن الإله صفة الكلام ، فإنه من باب أولى ينفى عنه صفة البكم ؛ وكذلك صفة الصمم التى هى ضد السمع .

وربما يوهم أيضاً ذهابه إلى القول بالجبر ، أنه يريد التخلص من التكاليف وإسقاط المسئولية عن الإنسان ، ولكنى أقول كذلك إنه ما أراد بذهابه إلى هذا إلا إثبات التوحيد المطلق لله عز وجل ، وأنه لا يشترك معه أحد من خلقه فى فعل من الأفعال ، فادت به مبالغته فى هذا المبدأ إلى جعله الإنسان كالريشة المعلقة فى الهواء ، وأن الفعل يسند إليه مجازاً كقولهم : اخضر الزرع ، وأضاءت الشمس ، وأمطرت السماء .

وأما قوله بخلق القرآن ، فيظهر لى أنه ما أراد به إلا أن يجعل الله سبحانه هو المختص بالقدم ، وأن سواه مهما كانت قداسته ، فهو لا يعلو إلى مرتبة القدم وأن كل شىء محدث .

كما أنه هو المختص بالبقاء الدائم ، ولا يصح أن يعطى غيره صفة البقاء ولو كان نعيم الجنة وعذاب النار فى الدار الآخرة .

ومن هذا يظهر أن الرجل كان مخلصاً فى آرائه ولم يرد إفساد الدين ، ولا تضليل

عقائد المؤمنين كما فهمه منه مؤرخو الملل والنحل عند المسلمين . وكل ما هنالك أن الرجل وجد في عصر تعوزه الدقة في التعبير ، لأنه قد عرف من تاريخ وفاته أنه وجد في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل الثاني وفي هذا العصر لم تكن الفنون المستحدثة عند المسلمين قد تركزت بعد ولا اصطبغت بالصبغة العلمية الدقيقة . وسنواجه هذه الحقيقة عند الأوائل من المتكلمين . وإذن ليس من الحق في شيء أن نحكم على سلف المتكلمين بشيء يمس ناحية الاعتقاد فيهم ، أو نندفع في الحكم عليهم كما اندفع من أرخ لآرائهم الكلامية ، بل علينا أن نقرأ لهم شاكرين ، وتتجاوز عن زلاتهم معتذرين ، وندعو لهم مخلصين .

هذا وإن بعض مؤرخي الفرق يرون أن جهماً تأثر في مذهبه بالجعد بن درهم وأن الجعد أخذ مذهبه عن رجل يهودي . لهذا أردت — إيضاحاً لأصول هذا المذهب وأن السبب في مثل هذه الآراء الكلامية أهو مصدر العقيدة الإسلامية وهو الكتاب والسنة ، أو أن هذه الآراء دخيلة على المسلمين وأنها أتت من اختلاطهم بالأمم الأخرى — أن أتحدث عن الجعد بن درهم .

٢ – الجعد :

لقد قلنا إن الكلام في العقائد قد كثر في هذا العصر « عصر بني أميـة » عن العصرين السابقين له ، وهما : عصر الرسول عليه السلام ، وعصر « الخلفاء الراشدين » . والسبب في هذا هو ضعف سلطان الدين شيئاً فشيئاً كلما ابتعد بنا الزمن عن هذين العصرين من جهة ، ومن جهة أخرى دخول أمم غير عربية تحت لواء هذا الدين . ولذا نجد أن من يثيرون هذه الآراء حول العقائد إنما هم من الموالي ، فلقد رأينا أن جهماً كان مولى لبني راسب .

(ا) أما الجعد :

فهو ابن درهم ، وكان مولى لبنى الحكم وكان يسكن دمشق . فكأنه لم ينشأ فى بيئة الرسالة ، وإنما نشأ فى بيئة أخرى ، كانت محلا لجدل كلامى ، وكانت موطناً لأهل دين آخر كانوا مشغولين بمثل هذه الآراء وهم النصارى . وهذا أيضاً عامل آخر من عوامل وجود مثل هذه الآراء ، التى لم يقم حولها جدل فى العصرين السابقين ، وإن كان قد وجد — كما رأينا — بعض بذورها ، ولكن لم تبق طويلا ، ولم يوجد لها من يدافع عنها ، ويجادل فيها ، ويتخذها أصلا يعلنه ويشهره ، فهذا الجعد قد وكل إليه تربية أمير من أمراء بنى أمية أصبح بعد خليفة المسلمين وهو (مروان بن محمد) . فأخذ يلقنه هذه المبادىء ، ويعلمها له حتى اعتقدها وأصبح يلقب (بمروان الجعدى[1]) ولما أظهر آراءه بدمشق ، وطرده بنو أمية منها ، وهرب إلى الكوفة ، لقيه هناك جهم ابن صفوان فتعلم منه هذه الآراء ، وأخذ جهم بدوره ينشرها ويدافع عنها .

(ب) آراؤه :

أما آراء الجعد ، فإنها تكاد تكون آراء جهم . وذلك لأننا عرفنا من تاريخ جهم ومن تاريخ الجعد أيضاً أنهما تلاقيا فى الكوفة ، وأن جهماً تعلم منه آراءه وأخذ فى نشرها ، فتكون آراء الجعد — كما روى مؤرخو النحل — هى :

أولا : قوله بخلق القرآن ، وأنه أول من تكلم به من أمة محمد بدمشق[2] .

ثانياً : أنه قال بالتعطيل ، وأنه أول من حفظ عنه هذه المقالة فى الإسلام[3] .

(١) شرح العيون لابن نباتة ص ٢٨٥ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمى ص ٢٧

(٢) شرح العيون ص ٢٨٥ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ . التاريخ الحافظ ابن عساكر .

(٣) الرسالة الحموية لابن تيمية .

ثالثاً : أنه كان يقول بالقدر ، إذ أن مروان تعلم منه (القول بخلق القرآن والقدر(١)) .

أما قوله بخلق القرآن فمعناه أن القرآن مخلوق لله ، وإذا كان مخلوقاً فإنه يكون حادثاً ، وأيضاً إذا كان مخلوقاً لا يكون كلام الله . وهذا ما قاله جهم في القرآن . وسنرى أن المعتزلة يذهبون إلى هذا الرأى أيضاً فى القرآن .

وأما قوله بالتعطيل ، فمعناه ، كما رأينا عند جهم ، أنه لا يصح أن يتصف الله سبحانه بصفات يتصف بها البشر ، كالكلام ، وعند ذلك أيضاً كالحكم ، فلا يقال « الله متكلم » كما لا يقال « الله أحكم » لأن كلا الوصفين يصح أن يتصف بهما البشر . وأظن أن قوله بخلق القرآن نشأ نتيجة لرأيه فى إنكار صفة الكلام كما ذهبنا إلى ذلك عند الكلام على جهم . وسيذهب إلى هذا الرأى أيضاً المعتزلة ، وإن كان تعليلهم خلاف هذا التعليل ، حيث إنهم يرون أن القرآن حادث ، ولا يصح أن يتصف الله سبحانه بالحوادث ، كما لا يصح أن يكون القرآن قديماً لأنه لا قديم إلا الله وسنرى هذا عند الكلام على المعتزلة إن شاء الله .

وأما قوله (بالقدر) ، فيظهر من مذهب (جهم) الذى أخذ عنه مذهبه ، أنه كان يقول « بالقدر » أى بالجبر ، كما عرفنا ذلك عند جهم تلميذه ، وأن الإنسان مجبور ، وأنه كالريشة المعلقة فى الهواء ، وأن الأفعال تنسب إليه مجازاً كما ينسب إلى الشمس صدور الضوء عنها . وأظن أن شرحه للقدر بمعنى الجبر يتناسب مع مارواه عنه المؤرخون من التعطيل ، أى أنه لا يصف الإله سبحانه بشىء من الأوصاف إلا بما وصفه به تلميذه الذى أخذ عنه مذهبه ، وهو وصفه بكونه سبحانه خالقاً وفاعلا على الحقيقة . وإذن لا يصح نسبة فعل من الأفعال لأحد من مخلوقاته وإلا شاركه

---

(١) تاريخ الجهمية ص ٢٧

فى وصفه ، ولا يصح أن يشترك أحد من مخلوقات الله فى وصف من أوصافه فتكون نتيجة هذا أن البشر مجبورون على أفعالهم وأن نسبتها إليهم على سبيل المجاز .

(ج) مصدر هذه الآراء :

ولكن من أين لجهم بمثل هذه الآراء ؟ أيمكن أن يكون مصدرها الكتاب والسنة ، اللذين هما المصدران للعقيدة الصحيحة عند المسلمين ؟

أظن الجواب لا . وذلك لأننا إذا نظرنا إلى قوله (بالتعطيل) نجد(١) أنه يتعارض مع ماصرح به القرآن ، من وصف الله سبحانه بأوصاف كثيرة .

وإذا نظرنا إلى ما ذهب إليه من القول (بالجبر) ، نرى أن القرآن ما قطع فى شىء من هذا ، فلم يقل إن الإنسان (مجبور) ، كما لم يقل (إنه مختار) ، وإنما بعض آياته يدل على الجبر ، وبعضها يدل على الاختيار .

وأما رأيه الذى رآه فى القرآن ، وهو أنه مخلوق ، فلم يتعرض الكتاب أو السنة له ، ولم يصفاه بأنه مخلوق ، أو غير مخلوق ، حادث أو قديم .

إذن من أين لجهم وأمثاله هذه الآراء ، وما شابهها ، مما لم يتعرض لها مصدرا العقيدة بنفى أو إثبات ؟

قد نجد الإجابة عن مثل هذا السؤال عند بعض المؤرخين . فهذا ابن نباتة المصرى ، صاحب « سرح العيون » يروى لنا (أن الجعد أخذ ذلك « القول بخلق القرآن » من أبان بن سمعان ، وأخذه أبان من طالوت بن أخت أعصم اليهودى الذى سحر النبى

---

(١) معنى التعطيل هو عدم وصف الله سبحانه بوصف يصح أن يشاركه فيه عباده . وأما التعبير عن هذا المعنى « بالتعطيل » فهو تعبير من أرخ من الأشاعرة لأصحاب هذا الرأى كالبغدادى فى كتابه « الفرق » والشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » .

ﷺ ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقاً ، وهو أول من صنف لهم في ذلك ، ثم أظهره الجعد بن درهم) .

فإن صحت هذه الرواية ، فإن مصدر هذه الآراء هم أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الداخلية على الإسلام والمسلمين وليس أصلها من المصدرين الأصليين للعقيدة الإسلامية ، ومع أننا عرفنا أن مثل هذه الآراء دخيلة على المسلمين فسنرى عند الكلام على المعتزلة ، أن بعضاً من خلفاء المسلمين اعتقد مثل هذه الآراء التي من بينها (القول بخلق القرآن) حتى إنه فسق من لم يقل بها من المسلمين ولم تقبل شهادته ، وبعضاً آخر عذب في سبيلها كثيراً من علماء المسلمين .

(د) موقف بني أمية من مثل هذه الآراء :

أما موقف بني أمية فلقرب عهدهم بنور النبوة ، وتمسكهم بالمصدر الصحيح لعقيدة المسلمين ، ولم يكن قد تم اختلاطهم بالأمم الأجنبية ، فإننا نجد أن الحال عند متقدميهم غير الحال عند متأخريهم ، وكذلك غيره عند بعض خلفاء بني العباس .

إذ نجد أن المتأخرين من هذه الدولة قد ضعف تمسكهم بهذا المصدر ، حيث إن عنصرهم لم يكن عربياً خالصاً . فهذا مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية يروي المؤرخون عنه أن أمه كانت أمة وأنها كانت أختاً لجعد . كما أنهم يروون عنه أنه تسلم مذهبه ولهذا لقب (بالجعدي) كما تقدم .

أما المتقدمون منهم : والذين هم من عنصر عربي خالص ، والذين لا يرون غير الكتاب والسنة مصدراً لعقيدة المسلمين ، فإنهم لم يرضوا عن هذه الآراء . ولذا نجد هشام عبد الملك ، الذي أظهر الجعد آراءه في أيامه ، يقبض عليه ويرسله إلى خالد القسري ، والي العراق من قبله ، ويأمره بقتله فيأخذه هذا ويحبسه ، ولا يقتله ، فيعلم بهذا هشام ويكتب إلى خالد يلومه ثم يعجل خالد بقتله في عيد الأضحى ، بعد صلاة العيد .

على أنه ، أضحيته كما قال فى آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا ، تقبل الله منكم ، فإنى أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول : (ما كلم الله موسى تكليما ، ولا اتخذ إبراهيم خليلا ، فتعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً) . ثم نزل فذبحه »(١) .

إذن موقف بنى أمية قبل أن تتخلص من العربية إلى العصبيات الأخرى ، كان موقف الإنكار من مثل هذه الآراء . ولكن يلاحظ شىء فى هذه الرواية وهو أن الجعد قتل لقوله بخلق القرآن ، لا لقوله بالجبر والتعطيل .

أما التعطيل ، فإن الغرض منه أن لا يوصف الإله بوصف يصح أن يشاركه فيه أحد من خلقه ، إلا بصفتى الخلق والفعل ، فقد اختص الإله سبحانه بهما دون خلقه . ولهذا قال الجعد وجهم بجبر الخلق فى أفعالهم ، وإلا شاركوه فى أخص صفاته ، فكان القول بالتعطيل يؤدى إلى القول بالجبر .

وأما القول بالجبر : فأمره أقل من القول بخلق القرآن ، بل ربما ينفع خلفاء بنى أمية ، الذين هم فى نظر الخوارج كفار . لأن الجبر يكون فيه شبه اعتذار عن إتيان الإنسان بعض المعاصى ، حيث إنه يكون مسلوب الاختيار وهذا المبدأ إن لم يسقط المسئولية أصلا فإنه يخفف من شأنها .

نشأة مذهب الاختيار :

سبق أن قلنا إنه نشأ فى هذا العصر « عصر بنى أمية » مذهبان متقابلان فى الرأى فى حكمها على أفعال الإنسان : أحدهما يقول « بأن الإنسان لا اختيار له » وهو مذهب الجبر وصاحبه (جهم بن صفوان) وثانيهما يقول « بأن الإنسان مختار فى أفعاله حر الإرادة » وهو مذهب الاختيار ، وصاحبه غيلان الدمشقى . ولقد فرغنا من الكلام على أصل نشأة مذهب الجبر وصاحبه جهم ؛ والآن نريد أن نتحدث عن (نشأة مذهب الاختيار) وصاحبه « غيلان » .

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة .

٣ — غيلان الدمشقي :

هو غيلان بن مروان(١) ، ومروان هذا كان مولى(٢) لعثمان بن عفان رضى الله عنه ، وأنه كما يقول ابن المرتضى « واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله » .

(١) آراؤه :

أما آراؤه الكلامية فانه كان يقول بالاختيار أى إن العبد قادر على أفعال نفسه فهو الذى يأتى الخير بإرادته وقدرته ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضاً وليس للقدر سلطان عليه . ولقوله هذا عده ابن المرتضى من الطبقة الرابعة للمعتزلة .

وأما رأيه فى الإيمان : فإنه كان يذهب فيه إلى رأى المرجئة(٣) أى إن الإيمان « هو المعرفة والاقرار بالله تعالى وبرسله (عليهم السلام) . وكل ما لا يجوز فى العقل أن يفعله ، وما جاز فى العقل تركه فليس من الإيمان . وإن مرتبة كل الأعمال بعد مرتبة الإيمان . أى أن العبد إذا حقق الإيمان بالقول والمعرفة ، فلا يكون مطالبا

---

(١) المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ص١٥ ، الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص١٤٧ وأما ابن نباته المصرى فى كتابه «سرح العيون» ص ١٨٣ فانه يقول : «إن غيلان هو ابن يونس الدمشقى» وقال الأستاذ الكوثرى فى هامش «التبصير» هو ابن مسلم القبطى

(٢) سرح العيون ص ١٨٣ . وأما ابن المرتضى فانه يقول «وهو مولى لعثمان بن عفان» أى إن غيلان نفسه كان مولى لعثمان ، لا أباه ، على رواية ابن المرتضى فى كتابه «المنية والأمل» وهذا بعيد ، لأن غيلان كان فى أواخر أيام عمر بن عبد العزيز ، وزمن هشام بن عبد الملك ، إلا أن يكون غرض ابن المرتضى بهذا التعريف غيلان لأنه جعله من المعتزلة

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٤٧

بعد هذا بالعمل إلا على سبيل التراخى ، وإن هذا التراخى فى العمل لا يضر إيمانه ، لأنه تحقق بالقول والمعرفة » .

وأما رأيه فى القرآن : فهو كرأى جهم فى إن القرآن مخلوق وليس قديماً .

وأما رأيه فى الصفات : فهو مثل المعتزلة فى الذهاب إلى نفى الصفات الثبوتية . كالعلم ، والقدرة ، والارادة ، أى إن هذه الصفات عين الذات وليست غيرها ولهذا دعاه الأشاعرة « بالمعطل » . وأما المعتزلة فانهم يقولون « إنه كان يقول بتوحيد الله وعدله(١) » ومعنى التعطيل فى تعبير الأشاعرة نفى الصفات . وأما معنى التوحيد عند المعتزلة . فهو عدم القول بأن الصفات الثبوتية غير الذات بل هى عينها .

وكان يقول بصحة الامامة من غير قريش ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة يصح أن يكون إماماً للمسلمين ، لكن بشرط إجماعهم على إمامته . وهو فى هذا الرأى يذهب إلى ما ذهبت اليه الخوارج ، من صحة الإمامة لغير القرشى إذا قام بأحكام الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على تنصيبه . إذن تكون آراء غيلان الكلامية هى :

١ — القول بالاختيار .

٢ — الإيمان معرفة وقول وأن العمل ليس داخلا فيه .

٣ — القول بخلق القرآن .

٤ — نفى الصفات الثبوتية .

٥ — إن الإمام تصلح لغير القرشى .

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص١٥

هذه هي آراؤه الكلامية التي يتفق فيها مع بعض أصحاب الكلام ويختلف فيها مع بعضهم الآخر ولهذا يعبر عنه مؤرخو الفرق بتعابير مختلفة :

فتارة يجعلونه من المعتزلة . لتشابه رأيه مع رأيهم في القول بالاختيـــار ونفي الصفات ويسمونه (غيلان المعتزلي أو القدري) .

وتارة يقولون إنه مرجىء لقوله في الإيمان بالقول والمعرفة دون العمل .

وتارة يقولون إنه خارجي لأن رأيه في الإمامة كرأي الخوارج .

(ب) أصل المذهب الذي نسب إلى غيلان :

لقد كان لغيلان ، كما ذكرنا ، آراء كثيرة ، ولكنه لم يشتهر إلا بقوله في القدر ولهذا يدعوه المؤرخون (غيلان القدري) . وسنرى أن قوله بالقدر كان سبباً في قتله . ولكن من أين لغيلان مثل هذا الرأي في القدر ؟

هنا نرى أن المؤرخين قد اختلفوا في مصدر هذا القول عنده . فبعضهم يقول « إن غيلان أول من تكلم في القدر(١) » وبعض آخر يقول : « إن أول من تكلم في القدر معبد بن خالد الجهني(٢) » ويرى بعض آخر غير هؤلاء وأولئك أن غيلان أخذ القول بالقدر من الحسن بن محمد بن الحنيفة(٣) » .

ولكن بعد هذا وذاك يروي لنا بعض المؤرخين أن أصل القول بالقدر إنما هو لرجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر(٤) وذكرت لنا رواية أخرى اسمه بالنص لا بالوصف وهو « إنه أبو يونس سنسويه من الأساورة(٥) » .

---

(١) سرح العيون لابن نباته .
(٢) المقريزي في خططه .
(٣) المنية والأمل لابن المرتضى .
(٤) سرح العيون .
(٥) المقريزي .

إلا أن معبداً هو الذى أخذ عنه هذا الرأى لا غيلان ، لكن غيلان هو الذى جادل فيه ودافع عنه ، ونشره بين المسلمين وقتل من أجله .

بناء على هذا ، يكون مصدر هذا الرأى عند غيلان ، ليس مصدر عقيدة المسلمين، وهو الكتاب الكريم ، أو الحديث الشريف ، وإنما هو دخيل على المسلمين من الأمم الأخرى ، التى دخلت تحت حوزة الدين الإسلامى وتحت كنفه . ولقد رأينا أيضاً أن أصل القول بخلق القرآن الذى نسب أيضاً إلى جهم بن صفوان ، والجعد بن درهم ، والذى نسب أيضاً إلى غيلان الدمشقى . وصاحبه معبد الجهنى(١) إنما نقله إلى المسلمين رجل يهودى . وهو أبا بن سمعان الذى أخذه عن طالوت اليهودى أيضاً .

وأما رواية ابن المرتضى التى ترجعه إلى الحسن بن محمد بن الحنيفة ، فإنما أريد منها فقط تعزيز المعتزلة فى قولهم بالقدر وأن أصله يرجع إلى الحسن الذى أخذه عن أبيه محمد بن الحنيفة وأن محمد بن الحنيفة أخذه عن أبيه على بن أبى طالب رضى الله عنه وأن علياً أخذه عن النبى ﷺ . إذن يكون مذهبهم مأخوذاً من النبى عليه السلام ، وهذا شأن أصحاب المذاهب الكلامية المتقدمة كل منهم يريد أن يسند مذهبه ، ويرتفع به إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليستفيد قوة ومكانة وقداسة فى نفوس سامعيه ، لأنه كلما ارتبط المذهب بأصل مصدر العقيدة كانت قداسته وإيمان الناس به إيماناً قوياً . وقداستهم له أكثر .

---

(١) هو معبد بن خالد الجهنى ، وكان صاحب عطاء بن يسار وكانا يجلسان معاً إلى مجلس الحسن البصرى ويقولان له إن هؤلاء (أى الذين يتعللون فى فعل المعاصى بالقدر) يسفكون الدماء ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر ، كذب أعداء الله » . ولقد خرج مع الأشعث على بنى أمية ، فقتله الحجاج لهذا صبرا سنة ٨٠ هـ .

(ج) موقف القرآن من مبدأى الجبر والاختيار :

ولكن لماذا لم يكن موقف القرآن صريحاً فيما يتعلق بالجبر والاختيار ؟ أى لم يصرح لنا القرآن الكريم بأن الإنسان مجبور على أعماله وأنه لا اختيار له مطلقاً . وأنه كالريشة فى مهب الرياح ، كما لم يصرح أيضاً بأن له الاختيار المطلق ؟ وإنما نراه يعبر تارة عن الإنسان بما يفيد أنه مسلوب الاختيار ، ويعبر عنه تارة أخرى بما يفيد أنه مختار ، فمثلا يقول فى أول سورة « هـل أتى على الإنسان حين من الدهر » . « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً (١) » فهذه الآية تدل بظاهرها على أن الإنسان مختار . ثم يذكر فى آخر السورة آية أخرى تدل بظاهرها على أن الإنسان مسلوب الاختيار وهى قوله تعالى : « وماتشاؤن إلا أن يشاء الله (٢) » .

والجواب على هذا أن القرآن لو صرح بأن الإنسان مسلوب الاختيار دائماً لما كان هناك معنى للمسئولية ، ولو سقطت المسئولية لسقط الجزاء على الأعمال ، فلا يكون هناك فرق بين المحسن والمسىء . ولو صرح بأن له الاختيار المطلق فى أفعاله ، حتى أنه يقدر على كل مايريد ، لكان فى هذا مايشبه أن يكون مشاركاً لله فى خلقه ، على أن الواقع يكذب الجبر المطلق للانسان كما أنه يكذب الاختيار المطلق له . لكن ما مدى هذا الجبر ، وما مدى هذا الاختيار ، وإلى أى حد يكون مقدار الجبر عند الإنسان ، وإلى أى حد يكون مقدار الاختيار عنده ؟

إن أمر اختيار الإنسان أو جبره ، من المسائل التى تختلف فيها النفوس ولا تتفق عليها — وكل أمر لا يمكن ضبطه وأنه لو فتح باب التقدير فيه للنفوس لذهبت به بعيداً عن المقصود به . وخاصة إذا كان لا يتعلق به تشريع عملى يراد فرضه — فإن

---

(١) الآية الثالثة من سورة « هل أتى على الإنسان الخ » .
(٢) الآية الثلاثون منها .

القرآن الكريم يعبر عنه تعبيراً كلياً بحيث لا يخرج به إلى أحد الجانبين ، أو ينص فيه على أحد الطرفين ، فمشكلة الجبر والاختيار مشكلة صعب على الإنسان إدراكها ، وهي دائماً على خلاف عند أرباب الديانات وعند الفلاسفة ، ولم يقطع فيها برأى ، فوقف القرآن فيها عند هذا الحد ، وإنما عبر عنها بآيات مختلفة ، تدل فى مجموعها على أن للانسان اختياراً بمقدار ما يصحح مسئوليته ، لا اختياراً مطلقاً يجعله يخرج من حدوده البشرية ، ولا جبراً مطلقاً يسلب عنه المسئولية . ومن يتدبر آيات القرآن التى ذكرت فى هذين الوصفين لا يجدها تخرج عن هذا المعنى .

وإذن يكون معنى قولنا : إن هذه الآراء دخيلة على المسلمين من الأمم الأخرى ، إن الانحياز إلى أحد الطرفين أى إلى الجبر المطلق أو الاختيار المطلق ، قد أتى إلى المسلمين من هذه الأمم ، ولم يأتهم من مصدر عقيدتهم وهو القرآن ، لأننا عرفنا رأى القرآن فى هذا ، وأنه ما قطع فى أحد الطرفين بحكم ولا نص على رأى ، دفعاً لمآثلنا ، وبعداً عن الجدل الكلامى ، والنقاش اللفظى الذى وقع فيه المتكلمون مخلصين . ولو تدبر كل منهم ما يريده الآخر لما طال هذا النقاش ولما وقع ذلك الاختلاف .

(د) جدل غيلان فى القدر وقتله فيه :

إتفق المؤرخون الذين كتبوا عن غيلان ، على أن هشام بن عبد الملك هو الذى قتله . إلا أنهم اختلفوا فى سبب قتل هشام له فيروى ابن المرتضى أن هشاماً قتله ، لأنه قد رآه ينادى على بيع ما فى خزائنهم ، أيام ولاه عليها عمر بن عبد العزيز ، وأنه يسب بنى أمية ، فأقسم ليقتلنه إذا ولى هذا الأمر ، فلما وليه نفذما أقسم عليه وقتله . فبناء على مارواه ابن المرتضى ، يكون قتل هشام لغيلان سياسياً لا دينياً .

وأما باقى المؤرخين . فيروون مايدل على أن هشاما قتله لقوله بالقدر ، وأنه

أحضر الأوزاعي ، فقطعه هذا بعد أن سأله في ثلاث مسائل . لم يجب(١) غيلان على واحدة منها . فأخذه هشام وأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات ، وقيل صلب حيا على باب (كيسان) بدمشق .

وأما جدله في هذا ، فإنه كتب به إلى عمر بن عبد العزيز ، ثم دعاه عمر إلى سماع رأيه ، فاقتنع به ، وولاه أمر الخزائن(٢) . وقيـــل إن عمر بن عبد العزيز لما دعاه

قال ابن نباته : لما بلغ هشام بن عبد الملك مقالة غيلان في القدر أرسل اليه وسأله: ياغيلان ، ما هذه المقالة التي بلغتني عنك في القدر ؟ فقال يا أمير المؤمنين هو ما بلغك ، فأحضر من أحتج به علي ، فإن غلبني ضربت رقبتي ، فأحضر الأوزاعي فقال له الأوزاعي: ياغيلان ، إن شئت ألقيته سبعا وإن شئت خمسا ، وإن شئت ثلاثا . فقال غيلان ألق ثلاثا ، فقال له الأوزاعي « أقضى الله على عبد مانهى عنه ؟» قال غيلان : ما أدرى ما تقول ! قال الأوزاعي «فأمر الله بأمر حال دونه؟» قال غيلان هذه أشد من الأولى . قال الأوزاعي « فحرم الله حراما ثم أحله ؟ » قال غيلان : ما أدرى ما تقول . فأمر به هشام فقطعت يداه ورجلاه فمات .

(٢) قال ابن المرتضى في كتابه « المنية والأمل » : إن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا قال فيه « أبصرت ياعمر وما كدت ، ونظرت وما كدت إعلم ياعمر أنك أدركت من الإسلام خلقا باليا ، ورسما عافيا ، فيـــاميت بين الأموات فهل وجدت ياعمر حكيما يعيب ما يصنع ؟ أو يصنع ما يعيب ؟ أو يعذب على ما قضى ؟ أو يقضي ما يعذب عليه ؟ . أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة ؟ أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ الخ دعاه عمر وقال أعني على ما أنا فيه . فقال غيلان ولني بيع الخزائن ، ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها وينادى عليها ، ويقول : « تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته الخ فسمعه هشام الخ ما ذكر في الصلب .

اليه ، ألزم غيلان(١) الحجة ، ونهاه عن الكلام فى هذا ، فوعده غيلان ولكن لما مات عمر بن عبد العزيز ، رجع إلى رأيه ، وأخذ يدعو اليه ، فقتله ابن عبد الملك لهذا .

---

(١) وأما ابن نباته ، فانه يذكر خلاف هذه الرواية . يقول ابن مهاجر بلغ عمر ابن عبدالعزيز أن غيلان وفلانا (يظهر أن فلانا هو صالح صاحبه كما قال ابن المرتضى) نطقا فى القدر ، فأرسل اليهما ، وقال : ما الأمر الذى تنطقان به ؟ فقالا هو ما قال الله يا أمير المؤمنين . قال وما قال الله ؟ قال : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً . ثم قال « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » ثم سكتا، فقال عمر : إقرآ حتى بلغنا « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا . وما تشاؤن إلا أن يشاء الله » إلى آخر السورة . قال كيف تريان يا ابنى الأتانة تأخذان الفروع، وتدعان الأصول .

الفصل الثانى

المعتزلة

تمهيد :

(أ) الحسن البصرى :

١ – اسمه ومولده : هو الحسن بن أبى الحسن ، واسم أبيه «يسار» . ولقد كان يسار من سبى «ميسان» (١) ، وكان من موالى الأنصار . وكانت أمه «خيرة» مولاة لأم سلمة زوج النبى ﷺ .

ولقد ولد الحسن وأبواه على الرق ، فنشأ لهذا رقيقاً . إلا أنه صار مولى لزيد ابن ثابت(٢) . وكان مولده بالمدينة ، فى خلافة عمر رضى الله عنه سنة إحدى وعشرين من الهجرة(٣) ولقد كان يكنى بأبى سعيد ، ويلقب بإمام أهل البصرة ، بل إمام أهل العصر(٤) .

٢ – بيئته : لقد ولد بالمدينة ، وتربى فى منزل أم سلمة ، زوج النبى ﷺ . وأن أم سلمة كانت تعطيه ثديها ، إذا غابت أمه فى قضاء حاجة(٥) لها وأنها أخرجته إلى

---

(١) ميسان ، كورة بين البصرة وواسط افتتحها المغيرة بن شعبة ، فى زمن عمر بن الخطاب ولما ولاه البصرة .

(٢) ويقال أنه كان مولى حميد بن قحطبة كما فى النجوم الزاهرة لأبى المحاسن .

(٣) روى الحسن عن نفسه أنه حين قتل عثمان كان فى المدينة وأنه كان ابن أربع عشرة سنة . ابن المرتضى .

(٤) روى هذا أبو المحاسن من الذهبى ويعد من الطبقة الثانية من تابعى أهل البصرة

(٥) وبهذا يعلل المؤرخون حكمته وفصاحته .

أصحاب رسول الله فدعوا له بخير . ثم نشأ بوادى القرى ثم صار مولى لزيد بن ثابت ، وأدرك كثيراً من الصحابة وروى(١) عنهم وتعلم منهم ، هذه هى بيئة الحسن ، التى تربى فيها ، ونشأ بها . وأنت ترى من هذه البيئة التى نشأ وترعرع فيها ، أنه جدير أن يكون أهلا لتلك الشهرة التى نالها فى العلم والفضل .

٣ — علمه :

لقد كان الحسن البصرى دائرة معارف وعلوم شتى . ويظهر أنه كان للبيئة التى عاش فيها تأثير عظيم على معارفه . فلقد عرفنا أنه ولد فى إحدى بيوت رسول الله ، ثم كان مولى لأحد(٢) أصحابه ، ثم إنه اتصل ببعضهم ، وخالطهم وروى عنهم وتعلم منهم ، وأنه أقام بالبصرة ، وأدرك بعضاً من عصر عمر ، وشاهد الثورة على عثمان وقتله ، ورأى خلاف على ومعاوية وقتالهما(٣) وقتال عائشة وطلحة والزبير عليا(٤). وعاش إلى سنة عشر ومائة بعد الهجرة(٥) أى أنه حضر معظم عصر بنى أمية .

هذه البيئة المختلفة المظاهر ، التى جمعت بين الصحابى ، والتابعى : بين المتمسك بنصوص العقيدة وأصولها من الكتاب والسنة — وهم أهل المدينة التى كان يقيم بينهم الحسن البصرى فى أول أيام حياته — وبين أهل الرأى من سكان العراق التى انتقل إليها الحسن بعد الفترة التى قضاها فى المدينة . جعلت من الحسن الرجل العالم ، الزاهد ، الذى لا يتزعزع المعتدل فى آرائه والتى جعلت درسه مقصداً لكل طالب معرفة ،

---

(١) يقول أبو المحاسن . أنه رأى طلحة وعليا ، وروى عن عمران بن حصين والمغيرة ابن شعبة ، وعبد الرحمن بن سمره ، وأبى بكرة ، والنعمان بن بشير .

(٢) هو : زيد بن ثابت .

(٣) فى موقعة صفين .

(٤) موقعة الجمل .

(٥) ذكر أبو المحاسن أنه توفى سنة ١٠٩ هـ .

فطالب الفقه يجلس إليه وكذا طالب الأدب، وكذا طالب الحديث والتفسير، وطالب الوعظ . وطالب العقائد . فدرسه هو النهج الأول الذى فاض بمبادىء العلوم الإسلامية (١) .

ومن هذا الدرس نبتت شجرة المعتزلة (٢) وفى هذا الدرس أثير الكلام فى القدر (٣) وفى هذا الدرس كانت تذكر الآراء الجديدة لتمحص ويعرف مدى صحتها وتلاقيها مع مصدر العقيدة عند المسلمين . حتى الآراء السياسية كنت تسمعها فى هذا الدرس، وكذلك الحكم على الخلافة والخلفاء والولاة (٤) .

---

(١) قال أبو حيان التوحيد ، فى وصفه لدرس أبى الحسن، نقلا عن قرة الحرانى (ويجمع مجلسه ضروبا من الناس، وأصناف اللباس، لما يوسعهم من بيانه، ويفيض عليهم باقتنانه هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يقبعه فى كلامه ، وهذا يجرد له المقالة ، وهذا يحكى له وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الموعظة وهو فى جميع هذا كالبحر العاج تدفقا . . . جالس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير ، وعمرو ، وواصل صاحبا الكلام ، وابن أبى إسحاق صاحب النحو، وفرقة السنجى صاحب الرقائق ، وأشباه هؤلاء ونظرائهم) اهـ كتاب المقابسات .

(٢) قال صاحب النجوم الزاهرة واصل هو رأس المعتزلة، والخوارج لما كفرت بالكبائر قال واصل ، بل الفاسق لا مؤمن ولا كافر، منزلة بين المنزلتين، فلذلك طرده الحسن البصرى ، من مجلسه فجلس عند واصل عمرو بن عبيد ، واعتزلا مجلس الحسن البصرى ، فمن يومئذ قيل لهم المعتزلة .

(٣) قال ابن قتيبة (كان عطاء بن يسار قاصا ويرى القدر . . فكان يأتى الحسن، هو ومعبد الجهنى ، فيسألانه ويقولان له يا أبا سعيد أن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال . . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله، فقال (كذب أعداء الله، فيتعلق عليه بهذا وأشباهه) المعارف ص ١٩٥

(٤) قال الحسن فى معاوية (أربع خصال فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة، خروجه على هذه الأمة بالسفهاء، واستخلافه يزيد وهو سكير، وادعاؤه زيادا وقد قال النبى : الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقتله حجر بن عدى ويروى أيضا أنه قال رجل

والخلاصة أن كل شبهة كانت تعرض فى هذا الوقت ، أو كل رأى جديد فلابد من عرضهما فى هذا الدرس .

٥ — آراؤه :

أما الإيمان : فإنه يرى فيه أنه لايكون إيماناً حقاً إلا إذا كان يحمل صاحبه على العمل . فمن لم يؤد الصلاة فهو غير مؤمن بوجوبها . وليس معنى هذا أنه كافر بها ، لأن الكافر بالصلاة يكون مؤمناً بعدم وجوبها ، وليس تارك الصلاة كذلك ، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها ، كما لم ينزل أيضاً إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها ، وكذلك كل من لم يؤد فرعاً من الفروع التى كلفنا بها ، لايكون بعد مؤمناً بذلك الفرع من الدين ، كالزكاة والصيام والحج . الخ وأيضاً من لم يترك أمراً من الأمور التى كلفنا بتركها كالزنا وشرب الخمر ، والسرقة ، والقتل، وأمثالها من الأمور التى كلفنا بتركها لايكون مؤمناً بوجوب تركها ، وإذا فعلها فإن هذا لايدل على إيمانه بفعلها ، وإلا كان كافراً ، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بأحد الطرفين(١). فكان الحسن

= فى الفتن فقال «لا تكن مع هؤلاء، ولا مع هؤلاء» . فأراد رجل من أهل الشام أن يحرجه، فقال له « ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟» فغضب وخطب بيده ثم قال « ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد!؟ نعم ولا مع أمير المؤمنين» . وروى أيضاً أن النضر بن عمرو والى البصرة قد حاور فقال له «اتق الله أيها الرجل فى نفسك، وايم الله لقد رأيت أقواما كانوا قبلك فى مكانك، يعلون المنابر، وتهتز لهم المراكب ويجرون الذيول بطراً وورثاء الناس، يبنون المدن، ويؤثرون الآثر، ويتنافسون فى الثياب، أخرجوا من سلطانهم، وسلبوا ماجمعوا من دنياهم، وقدموا على ربهم ونزلوا على أعمالهم فالويل لهم يوم التغابن، ويا ويلهم يوم يفر المرء من أخيه وأمه، وأبيه، وصاحبته وبنيه، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه» .

(١) يدل على هذا الرأى عند الحسن ماروى عنه من أقوال كثيرة ، منها قوله « ابن آدم: إنك لن تجمع إيماناً وخيانة، كيف تكون مؤمناً ولا يأمنك جارك ؟ أو تكون مسلماً ولا يسلم الناس منك ؟ أليس قد روى عن النبى ﷺ أنه قال «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له» ؟

يرى أن الإيمان الحق يستلزم العمل . وهذا الرأى فى الإيمان الذى قال به الحسن يشبه ما قال به سقراط (١) . فى المعرفة حيث يرى أن معرفة الفضيلة تستلزم العمل بها (٢) .

أما رأيه فى مرتكب الكبيرة . فهو مبنى على رأيه فى الإيمان . ويظهر مما تقدم أن مرتكب الكبائر ، أى الذى لا يعمل بمقتضى إيمانه يكون منافقاً (٣) لا مؤمناً خالصاً ، وإلا لعمل بمقتضى إيمانه ، ولا كافراً خالصاً ، لأنه لو كان كذلك لأظهر أعماله التى تتفق مع الكفر وجاهر بها. فإذن مرتكب الكبيرة ليس بالمؤمن المطلق. ولا بالكافر المطلق وإنما هو بينهما ، ولا يكون إلا منافقاً .

أما رأيه فى الإنسان وهل هو مجبور أو مختار ، فقد نقل عنه تارة ما يدل على أن المعاصى من الإنسان ، وأن الشر منه (٤) وأما الخير فهو من الله ، ونقل عنه تارة

---

(١) هو فيلسوف يونانى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد (٤٧٠ — ٤٠٠ ق.م) ولقد دافع كثيراً عن الحقائق الخلقية .

(٢) ولهذا كان يقول سقراط « المعرفة الفضيلة . أو الفضيلة المعرفة » ولقد يرشح هذا الرأى ويؤيده الحسن وسقراط قول النبى عليه الصلاة والسلام (لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن الخ) فكأن الحديث يقول إن الإنسان وقت ارتكابه خلاف ما يقتضيه إيمانه لا يكون مؤمناً ، وإلا ما فعل خلاف ما يواجه هذا الإيمان فإتيانه خلاف ما يوجبه إيمانه دليل على عدم إيمانه .

(٣) وفى هذا يقول الحسين : « ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق. فأما المؤمن فقد ألجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض وما الكافر فقد قمعه السيف وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية ، وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففى الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون ويضمرون غير ما يظهرون » اهـ .

(٤) ذكر ابن المرتضى نقلا عن دواد بن أبى الهند أنه قال (سمعت الحسن يقول « كل شىء بقضاء الله وقدره إلا المعاصى »)

آخر مايدل على أن الإنسان له الاختيار المطلق فى أفعاله خيرها وشرها (١).

وأظن أن السبب فى هذا التردد ليس هو عدم صحة النقل عنه .

وإنما سببه فيما يظهر ، هو أن الأمة الإسلامية فى بدء نشأتها . والأمم فى هذا الدور، دور التكوين، لاتكون معارفها مركزة ، ويكون معلوماتها مضطربة لأنها ليست مؤسسة على مقتضى القوانين العلمية . وليس معنى هذا أن الأمة الإسلامية كانت مضطربة فى عقيدتها الدينية أيضاً ، كاضطرابها فى تكوين العلوم ونشأتها. لأن هناك فرقا بين العقيدة الصريحة التى حددها الرسول عليه السلام ، وبين ماجد من الآراء التى لم يكن فيها رأى صريح من مصدر عقيدة المسلمين. ولهذا نرى أن العصر الأموى كله مضى ولم يكن المسلمين علوم مدونة ، وإنما كانت كل الآراء محصلة فى رؤسهم ، منقولة على ألسنتهم . وكان ذلك أيضاً فى أوائل العصر العباسى .

بناء على هذا ، إذا نقل عن الحسن آراء متعددة فى أفعال الإنسان، فإنه لايكون معنى هذا كذب أحدها وصدق الآخر ، بل يجوز صحة نسبة هذه الأقوال كلها إليه، وأنه قال بهذا تارة ، وقال بالآخر تارة أخرى . لما قلناه .

ولقد ترتب على هذا أيضاً، أن ادعت المعتزلة أن الحسن معتزلى وادعت الأشعرية

---

(١) ثم روى ابن المرتضى أيضاً أن الحجاج كتب إلى الحسن، بلغنا عنك فى القدر شىء، فاكتب إلينا بقولك .. فكتب إليه الحسن رسالة طويلة ذكرها ابن المرتضى، ومنها قوله (فافهم أيها الأمير ماأقوله ، فإن مانهى الله عنه فليس منه ، لأنه لايرضى ما يسخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول « ولا يرضى لعباده الكفر » فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى من عمله ، : ثم قال واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله، يقولون فى أمر دينهم، بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لايرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعولون فى أكثر دنياهم على القضاء والقدر . ومنها قوله «قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها» فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

أنه أشعرى. وقالت المشبهة بأنه من المشبهة (١). وهكذا ادعته كل فرقة لنفسها، وذلك كله راجع إلى أن الآراء التى لم يكن فيها نص صريح من الدين ، كان الحسن يقول فيها برأى ثم يرى غير هذا الرأى فيقول به ، وإن كان يخالف الأول . والرجل فى كل مايقول مخلص، لأنه يحاول الوصول إلى الحق إلا أن وسائل البحث الدقيق هى التى تعوزه ، ولم تكن قد توفرت بعد فى هذا الزمن .

٥ — الحكم على الحسن :

وإننى أرى ، بعد هذا أن الحسن كان رجلا عالماً ، جمع كثيراً من معارف عصره. لأنه تعلم من الصحابة رضى الله عنهم ، وعاشر السلف، وأقام بالعراق فعرف كثيراً من آراء أهلها وعلمهم .

وأنه كان زاهداً ، لأنه عاشر كثيراً من الصحابة ، وعرف الكثير من أخلاقهم الإسلامية ، ونشأ فى بيت النبوة ، وأنه كان واعظاً ، لأن إيمانه جعل فى قلبه رقة وحماساً دينياً .

---

(١) أما المعتزلة . فإننا نرى أن ابن المرتضى قد عده فى الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة واستدل لاعتزاله بالرسالة التى بعثها إلى الحجاج، والتى ذكرناها فى الهامش.

وأما أهل السنة فانهم يجعلونه سلفياً. ولهذا يقول الشهرستانى إن الرسالة التى نقلت عن الحسن، والتى تدل على أنه كان يرى رأى المعتزلة، ليست له. ثم يقول «ولعلها لواصل ابن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم » الملل والنحل ج ١ ص ٥١

وأما المشبهة. فان ابن قيم الجوزية أبا عبد الله محمد بن أبى بكر المتوفى سنة ٧٥١ هـ يدعى أنه من المشبهة لما رواه عنه من حديث قال فيه «روى أبو بكر الهذيل عن الحسن رحمه الله تعالى قال (ليس شىء عند ربك من الخلق أقرب إليه من إسرافيل بينه وبين ربه سبعة حجب ، كل حجاب مسيرة خمسمائة عام وإسرافيل دون هؤلاء ، ورأسه تحت العرش ، ورجلاه فى تخوم السابعة ، اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٣ .

وكان أديباً، لأنه أقام فى وادى القرى ولقد كان كاتباً للربيع بن زياد الحارثى بخراسان .

وكان درسه مقصداً لكل طالب معرفة ، شغل الناس بالدنيا ، وشغل هو بتعليم الناس . ولهذا يقول أنس فيه حين سئل عن مسألة : «سلوا مولانا الحسن» فقيل له : «أنقول ذلك» ، فقال «سلوا مولانا الحسن ، فانه سمع وسمعنا ، وحفظ ونسينا» .

(ب) أصل استعمال هذه الكلمة (المعتزلة) :

لقد رأينا ، عند الكلام على الحسن البصرى ، أن واصلا لما اختلف معه على مرتكب الكبيرة وقال «إنه يرى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان ، وأنه ليس بالكافر المطلق ، ولا بالمؤمن المطلق ، وأنه يسمى فاسقا» ، وأنه جلس إلى سارية من سوارى مسجد البصرة ليقرر هذا الرأى ويدافع عنه ، قال الحسن البصرى : «اعتزلنا واصل» ، ومن هنا سمى واصل وأصحابه «المعتزلة» .

ولكن هل هذا أول استعمال لهذه الكلمة ؟ وهذا أول إطلاق لها ؟ وهل كان واصل وأصحابه أول فرقة تسمت بها ؟ أم أن هذه الكلمة كانت تطلق قبل هذا على غير واصل وأصحابه ؟ وإنها كانت تطلق فى هذا العصر على جماعة من المسلمين ؟

تشير بعض المراجع التاريخية القديمة إلى أن هذه التسمية كانت تطلق قبل على الجماعة الذين اعتزلوا فريق المحاربين من أنصار على ومعاوية ، وأنهم آثروا البعد عن الفريقين ، تجنباً لإثارة نار الفتن وإشعالها بين المسلمين ، حرصاً على توحيد كلمتهم ، ولم شملهم ، ووصل حبلهم ، فهذا أبو الفداء يذكر فى تاريخه(١) ، عند كلامه على الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة على ،

---

(١) أخبار أبى الفداء ج ١ ، ص ١٨٠

مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ، ثم يقول عنهم « وسموا هؤلاء (المعتزلة) لاعتزالهم بيعة على » .

ونرى أيضاً صاحب الأغانى (١) عند كلامه على أحد الشعراء يصف والده بقوله « وكان والد الشاعر ، أيمن بن خزيم أحد من اعتزل حرب الجمل ، وصفين ، وما بعدها من الأحداث فلم يحضرها » .

وفى تاريخ الطبرى مايشير إلى ما أشار إليه كل من أبى الفداء فى أخباره وصاحب الأغانى من أن هذه التسمية باسم (معتزلة) كانت تطلق على الجماعة التى اعتزلت الفريقين المتحاربين من المسلمين . فهو يقول عند ذكره لحوادث السنة السادسة والثلاثين من الهجرة إن « قيس بن سعد كتب إلى على يقول: إن قبلى رجالا معتزلين؛ قد سألونى أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .

إذن كان هناك جماعة من المسلمين قد لزموا دورهم ، ولم ينضموا لأحد الفريقين المتحاربين . وأنه أطلق عليهم « إسم المعتزلة » إن هذا الإطلاق كان إطلاقا سياسياً، وإن التسمية به كانت تسمية سياسية لادينية . وأقصد بالسياسة هنا ، النزاع القائم على من يستحق أن يكون خليفة المسلمين ليسوس أمورهم. وأما الدينية فهى المسائل المتعلقة بأصول العقيدة ، وإلا فإن الإسلام لا يعرف التفرقة بين السياسة والدين . وذلك لأن هذه الطائفة لم تعتزل المسلمين لخلاف على أمر من أمور العقيدة . وإنما كان اعتزالهم للطرفين المتحاربين فى سبيل الحكم . وأى الطرفين أولى. مع تسليم الجميع بأنه لابد من خلافة المسلمين ، ولابد لهم من قائم يقوم على أمر دينهم ودنياهم .

(ج) السبب فى تسمية الفرقة الكلامية (المعتزلة) بهذا الاسم :

لقد رأينا أن هذه الكلمة كانت تطلق - قبل إطلاقها على المعتزلة - على جماعة من

---

(١) الأغانى ج ٢١ ، ص ٧

المسلمين ، اعتزلوا الفريقين المتحاربين على الخـــلافة الإسلامية . ويجعل بعض المستشرقين (١) اعتزال هذه الطائفة اعتزالا سياسيا ، لأنه بعد من التنازع على الحكم. ثم إنه يرى أن المعتزلة قد سموا بهذا الاسم، لأنهم وقفوا من الحزبين المتحاربين موقف سلفهم ، حيث إنهم حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه ليس كافراً مطلقاً كما قالت الخوارج . وهم أحد الحزبين المتحاربين ، وبأنه ليس مؤمناً مطلقاً ، كما قال الحزب الآخر ، بل هو فى منزلة بين منزلتى الكفر المطلق والإيمان المطلق وهو الفسق . فكأنهم بهذا قد اعتزلوا الفريقين المتحاربين، كما اعتزل سلفهم الفريقين المتحاربين. وينتهى بعد هذا إلى أنهم هم الذين سموا أنفسهم بهذا الاسم ، وأن تسميتهم به تسمية سياسية لادينية ، وإن أول مسألة فى تاريخ هذه الفرقة أو نقطة البدء فى حياتهم هى مسألة مرتكب الكبيرة . هذا ماذهب إليه هذا المستشرق بعد أن محص آراء غيره(٢) من المستشرقين فى تعليل هذه التسمية ، وبعد أن أبطلها جميعاً . ولكن ما المانع من التسليم بأن سبب تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم « معتزلة » هو قول الحسن البصرى لأحد تلميذيه « واصل » أو « عمرو بن عبيد » حين كان الاختلاف على مرتكب الكبيرة وأنه لا مؤمن ولا كافر ، بل هو فاسق (اعتزلنا). وهى كلمة فى أصلها بسيطة وعادية ، ثم أخذت هذا الانتشار ، وهذ الذيوع ، وأصبحت علماً على هذه

---

(١) هو الأستاذ نلينو الذى كتب فى مقاله « بحوث عن المعتزلة » المنشور فى كتاب « التراث اليونانى » ترجمة الأستاذ عبد الرحمن بدوى ص ١٧٩ ومابعدها مبيناً رأيه فى هذه التسمية وتاريخها .

(٢) يرى بعض هؤلاء المستشرقين أن السبب فى تسميتهم بهذا الاسم هو قولهم بمذهب القدر (حرية الإرادة الإنسانية) ويذهب بعضهم إلى أن العلة فى هذه التسمية هو تقشفهم وزهدهم . وفريق منهم يرى أن الأصل فى هذه التسمية هو اعتناق هذه الفرقة مذهب القدرية والمرجئة . وأما رأى الأستاذ نلينو فهو كما ذكرته أن السبب فى هذه التسمية هو اعتزال الفريقين المتحاربين (الخوارج وأهل السنة).

الفرقة لأمرين :

أما أولا : فلما يظهر من قداسة الحسن البصرى فى نفوس تلاميـــذه خاصة والمسلمين عامة . وكلمات العظماء تكتسب دائماً الخلود والشهرة .

وأما ثانياً : فلأنه حين تقدم التاريخ بهذه الفرقة ، أصبح لها آراء يكاد أن يكون فيها شذوذ ، وخروج عما ألفه جمهور المسلمين وعامتهم .

وأما أصل إطلاق هذه الكلمة (معتزلة) على هذه الفرقة فيظهر ، إنه كان إطلاقا عادياً . كأى تسمية عادية ، لاتشعر بمدح ولا ذم ، ثم أصبحت صفة ذم بعد أن أظهر المعتزله أبحاثهم التى تتعلق بالقضاء والقدر ، والذات والصفات ، ثم « فتنة القول بخلق القرآن » . وهذه هى المسألة الوحيدة — فى رأيى — التى جعلت المسلمين يكرهون المعتزلة ، وينفرون من مبادئهم . وآرائهم ، وينقمونها عليهم . وساعد على هذا تحديهم الفقهاء والمحدثين ، ولا شك أن هؤلاء وأولئك قداسة فى نفوس العامة ، لأنهم هم المحافظون وحدهم على التراث النبوى — فى نظرهم — والقائمون على الدعوة للتمسك بما كان عليه الرسول وأصحابه ، ثم سلف المسلمين . وإلا فإننا — حين نقرأ تاريخ المعتزلة خصوصاً الأوائل منهم كواصـــل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وعثمان الطويل — وهم رءوس المعتزلة فى عصرهم الأول - نرى إنهم قد قاموا بواجب عظيم نحو الدين الإسلامى ، أو هم الذين كانوا يدفعون هجوم الأمم التى دخلت تحت حوزة الإسلام ولوائه . ولهذا كان أحد مبادئهم أو أصولهم الخمسة « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » . وكان لهم دعاة يجوبون الأقطار الإسلامية لهذا . وإذا كان جماعة أحد مبادئهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فليس من المعقول فى شىء أن يبغضهم المسلمون ، زد على هذا أنهم كانوا أهل زهد وتقوى . ورثاء أبى[1] جعفر

---

(١) هو عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، ولد فى سنة ٩٥ هـ وأمه أم ولد اسمها سلامة البربرية ، وكان يسمى قبل الخلافة « عبد الله الطويل » توفى سنة ١٥٨ هـ النجوم الزاهرة . جـ ٢ ص ٣٢) .

خليفة المسلمين لعمرو بن عبيد لأكبر دليل على هذا(١) .

إذن هذه الكلمة (المعتزلة) لا تدل فى أول إطلاقها لا على مدح ولا على ذم ، كما أنها لا تدل على اتصالها بمبدأ معين من المبادىء التى كان يقول بها المعتزلة . وليس بالبعيد أن يكون أصل التسمية وأصل إطلاقها على هذه الفرقة الكلمة المشهورة عند المؤرخين وهى قول الحسن البصرى « اعتزلنا واصل أو عمرو » على اختلاف فى الرواية .

وقد لا يكون من المستحسن الكد فى ربط هذه التسمية بأحد مبادىء المعتزلة ، وأن يختلف العلماء الباحثون فى التعليل لهذه التسمية ، وأن يذهب كل واحد منهم إلى رأى فى هذا التعليل ، إلى آخر أبحاثهم الطويلة ، وإن كان من الواجب أن لا يفوتنا شكرهم على بذل هذا المجهود العلمى ، الذى على الأقل يعتبر ترفاً علمياً عظيماً .

وأخيراً بأى تسمية تسمى هذه الفرقة المعروفة عند المتكلمين بالمعتزلة ؟ أنسميها باسمها المشهور ؟ أم بالأسماء الأخرى التى أطلقها عليها مؤرخو الفرق الدينية ؟

فإن اسمها الذى اشتهرت به هو « المعتزلة » وأما الأسماء الأخرى فإنهم تارة يسمونها (العدلية) لقولهم بعدل الله وحكمته ، وأخرى يسمونها (الموحدة) لقولهم (لا قديم مع الله) وهذه هى الأسماء التى ارتضتها لنفسها ، وحكاها مؤرخوا طبقاتهم(٢).

---

(١) صلى الإله عليك من متوسد ... قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متخشعاً ... عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة ... فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحاً ... أبقى لنا عمراً أبا عثمان

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣

أما خصومهم ، فإنهم يسمون منهم تارة بالقدرية(١) لقولهم بقول جهم فى إنكار القدر ، وتارة « بالجهمية »(٢) لقولهم برأيه فى الصفات وبالمعتزلة أيضاً لاعتزالهم ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية .

وهكذا نجد اضطراباً بين كتاب الفرق فى اختيار اسم لهذه الفرقة . ولكن يظهر أن أولى ما تسمى به هذه الفرقة هو « المعتزلة» لاعتزال رئيسهم واصل درس أستاذه الحسن البصرى لما أجاب عن مرتكب الكبيرة بأنه فى (منزلة بين المنزلتين) وأخذ يقرر هذا الرأى ويجادل فيه .

(د) طبقات المعتزلة :

لقد جرت عادة أصحاب كل فرقة من فرق المتكلمين ، أن تجتهد فى تقريب مذهبها . من مصدرى العقيدة عنــــد المسلمين . وهما الكتاب ، والسنة ، بالتماسها له الأدلة منهما فإذا قرأت عن المشبهة وجدت أنهم يكدون فى استخلاص مذهبهم من القرآن والحديث — مع أنهم أبعد الفرق الإسلامية فى نظرى عن كتاب الله وسنة رسوله — ويبذلون الجهد فى جعل الرسول . وأصحابه ، والتابعين ومن بعدهم ، من متقدمى المسلمين ، من المشبهة(٣) . وما نجده عند كل فرقة نجده عند المعتزلة . فهذا

---

(١) الفرق بين الفرق لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى المتوفى اسفرائين سنة ٤٢٩ هـ ثم إنه يسمى المعتزلة أيضاً « مخانيث الخوارج » لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود فى النار سموهم « كفرة » ، وحاربوهم والمعتزلة . رأت لهم الخلود ولم تجسر على تسميتهم « كفرة » ، ولا جسرت على قتال فرقة منهم . اهـ

(٢) الابانة لأبى الحسن الأشعرى ص ٤٥ طبعة حيدر آباد . وهذه تسمية الأشعرى لهم عند كلامه على نفى الصفات .

(٣) (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية (لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ . (كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب) لأبى بكر محمد بن اسحق ابن خزيمة المتوفى سنة ٣١١ هـ .

ابن المرتضى(١) يستدل لفضلهم من القرآن الكريم والحديث الشريف. ولا يقف عنده هذا بل يقسمهم إلى اثنى عشرة طبقة(٢) ولقد جعل أول طبقة هي الخلفاء الأربعة وغيرهم، من صحابة رسول الله، كعبد الله بن عمر، وأبي الدرداء، وأبي ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت، ثم ذكر لكل واحد(٣) كلاماً استنتج منه قوله بالقدر، كما قالت المعتزلة. ثم يذكر سند مذهبهم منتهياً به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما أنا فلن ألتفت إلى هذا، وسأسلك إلى تقسيمهم طريق تثقيفهم العلمي، وعلى حسب ما وصلوا إليه من المسائل العلمية والكلامية ولهذا سأجعلهم ثلاث طبقات، لا اثنى عشرة طبقة، كما جعلهم ابن المرتضى.

١ — الطبقة الأولى: أوائل المعتزلة كواصل وعمرو بن عبيد.

٢ — الطبقة الثانية: أواسط المعتزلة كأبي الهذيل والنظام.

٣ — الطبقة الثالثة: أواخر المعتزلة كأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم.

(ه) ما أجمع عليه المعتزلة:

لقد امتازت المعتزلة من بين فرق المتكلمين بحرية الرأي، والاعتماد على العقل، وعدم التقيد بنصوص القرآن والحديث: مما كان له الأثر العظيم في كثرة اختلافاتهم، فإنك لا تكاد تجد لهم رأياً قد اتفق عليه اثنان منهم. ولهذا يعاني من يكتب عنهم مشاق عظيمة، في أن يجعل لهم مذهباً موحداً مجمعاً عليه منهم وكان الجدل والخلاف

---

(١) قال ابن المرتضى في كتابه «المنية والأمل» ص٣: ويحتجون لفضل الاعتزال بقوله تعالى «واعتزلكم وما تدعون من دون الله» وبقوله ﷺ «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة».

(٢) المنية والأمل ص ٧

(٣) المنية والأمل ص ١٠

فى الرأى ، هو الأصل الذى قام عليه مذهب هذه الفرقة . وإنك لتدهش حين تريد أن تعرف عندهم مسألة من المسائل الكلامية ، من كثرة الاختلافات التى تراها عندهم ، فمثلا يحكى منهم الإمام أبو الحسن الأشعرى رأيهم فى البارى عز وجل فيقول :

(اختلفت المعتزلة فى البارى عز وجل ، هل يقال « إنه لم يزل عالماً بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل على سبع مقالات : فأجاز كل ذلك قوم ، ومنع كل ذلك قوم ، وأجازه فى البعض قوم ومنعه قوم . ثم يقول أيضاً : واختلف الذين قالوا من المعتزلة « إن الله لم يزل عالماً ، قادراً « حياً » أهو عالم ، قادر ، حى بنفسه ، أم بعلم ، ؟ وقدرة ، وحياة : وما معنى القول : عالم ، قادر حى ؟ فقال أكثر المعتزلة « إن الله عالم ، قادر ، حى بنفسه لا بعلم ، وقدرة ، وحياة . وأطلقوا « أن لله علماً » بمعنى إنه عالم ، وله قدرة » بمعنى أنه قادراً ، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ، ولم يقولوا : « له حياة » ، ولا قالوا « سمع ولا بصر » وإنما قالوا « قدرة وعلم » لأن الله سبحانه أطلق ذلك » . ثم قال أيضاً ، ومنهم من قال « له علم بمعنى معلوم ، وله قدرة بمعنى مقدور ، ولم يطلقوا غير ذلك » .

وقال أبو الهذيل(١) : « هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هى هو ، وهو حى بحياة هى هو ، كذلك قال فى سمعه ، وبصره ، وقدمه ، وعزته ، وعظمته ، وجلاله ، وكبريائه ، وفى سائر صفاته لذاته .

وكان أبو الهذيل يقول : « إذا قلت إن الله عالم ثبت له علماً هو الله ونفيت عن الله جهلا ، ودلت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه ، ودلت على مقدور وهكذا فى الصفات الثبوتية .

---

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . ولادته سنة ١٢٥ هـ على خلاف فيها ووفاته أيضاً مختلف عليها فقيل سنة ٢٢٦ وقيل سنة ٢٢٧ وقيل سنة ٢٣٥ هـ . (ارجع إلى كتابنا أبو الهذيل العلاف) .

وكان يقول : « لله وجه هو هو فوجهه هو هو ، ونفسه هي هو . . ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها نعمة . وقوله تعالى ، « ولتصنع على عيني » أي علمي(١).

وقال عباد(٢) : « هو عالم ، قادر ، حي ، ولا أثبت له علماً ، ولا قدرة ، ولا حياة ولا أثبت سمعاً ، ولا أثبت بصراً ، وأقول هو عالم لا بعلم ، وقادر لا بقدرة ، وحي لا بحياة ، وسميع لا بسمع » .

وكان (عباد) ينكر قول من قال « إنه عالم ، قادر ، حي لنفسه أو لذاته » وينكر ذكر النفس وذكر الذات ، ويقول : قولي « عالم إثبات اسم لله ، ومعه علم بمعلوم » . وقولي « قادر إثبات إسم لله ومعه علم بمقدورة » .

وقال ضرار(٣) : « معنى إن الله عالم : ليس بجاهل : ومعنى إنه قادر أنه ليس بعاجز ، ومعنى حي ليس بميت » .

وقال النظام(٤) : معنى قولي (عالم) إثبات ذاته ، ونفي الجهل عنه . ومعنى قولي (قادر) إثبات ذاته ، ونفي العجز عنه . وكذلك سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

وكان (النظام) يقول : « إن الصفات للذات إنما اختلفت ، لاختلاف ما ينفى عنـــه من العجز ، والموت ، وسائر المتضادات ، من العمى ، والصمم وغير ذلك لا لإختلاف ذلك في نفسه » .

---

(١) إرجع إلى كتابنا (أبو الهذيل العلاف) .

(٢) هو عباد بن سليمان المعتزلي توفي سنة ٢٥٠ ه .

(٣) هو ضرار بن عمر . يقول أبو الحسين الملطي : إن المجلس كان له بالبصرة قبل أبي الهذيل فيكون إذن في القرن الثاني الهجري .

(٤) هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام توفي ٢٢١ .

وقال آخرون من المعتزلة : « إنما اختلفت الأسماء ، والصفات ، لاختلاف الفوائد التى تقع عندها . وذلك أنا إذا قلنا : إن الله عالم ، أفدناك علماً به ، وأنه خلاف مالايجوز أن يعلم ، وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل ، ودللنا على أن له معلومات (١) » اه .

فأنت ترى أن المعتزلة قد اختلفوا فى المسألة الأولى ، وهى هل علم الله بالأجسام له نهاية ، لانتهاء الأجسام المتعلق بها العلم ؟ أو أنه لايزال عالماً بها مع انتهائها ؟ وبما أن علم الله قديم ، وبعض مايتعلق به علم الله حادث ، فهل هذه المعلومات الحادثة، التى تعلق بها العلم القديم تعتبر معلومات قبل كونها ، باعتبارها متعلق علم الله ، أم أنها لاتعتبر معلومات قبل كونها ؟ وإذا كانت لاتعتبر معلومات قبل كونها . فبأى شىء تعلق علم الله ؟ وعلى اعتبار أنها معلومات ومتعلق لعلم الله القديم ، هل يستلزم هذا وجودها فى القدم ؟ وإذن تكون قديمة لاحادثة . وأيضاً هل للأشياء وجود مستمر باعتبار تعلق علم الله بها ، وأنها معلومات له فيما لايزال ؟

وقد ذكر الإمام الأشعرى أنهم قد اختلفوا فى هذه المسألة على سبع مقالات فأجاز كل ذلك قوم ، وهو أنه لم يزل عالماً بالأجسام ، وأن المعلومات معلومات قبل كونها ، وأن الأشياء أشياء لم تزل وإن لزم هذا بقاء الأجسام، لكونها متعلق علم الله الباقى ، ولزم أيضاً أن تكون المعلومات موجودة فى القدم لهذا ، ولزم بقاء وجود الأشياء لنفس العلة . ومنع كل ذلك قوم اللوازم التى ذكرت ، لاستلزام الأول عدم فناء الأجسام ، والثانى قدم المعلومات الحادثة ، والثالث بقاء الأشياء . وأجازه فى البعض قوم ، وهو البعض الذى لايترتب عليه لوازم باطلة فى نظرهم وهذا البعض الذى أجازه قوم منعه قوم آخرون .

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ص ١٥٨ — ١٧٧

وكما أنهم اختلفوا فى متعلق علم الله أو معلوماته، التى لها أول ولها نهاية، وفى الأجسام والأشياء — على حد تعبيرهم — والتى شرحناها سابقاً، فإنهم قد اختلفوا أيضاً فى مسألة أخرى، وهى أننا إذا قلنا «إن الله لم يزل عالماً قادراً حياً» هل يلزم هذا أن يكون له علم زائد على الذات؟ وحينئذ يكون هناك ذات وصفه؟ أم ليس هناك إلا ذات، وهو عالم بنفسه، وقادر بنفسه، لا بعلم وقدرة لاحياة؟ وإذا كان الأخير فما معنى الحمل فى قولنا «الله عالم قادر حى»؟. للاجابة على هذا قد رأينا أن الأشعرى قد حكى عنهم إجابات مختلفة وقد ذكرناها.

ولكن الإختلاف الذى وقع بين المعتزلة، اختلاف فى مسائل تعتبر عندهم فرعية. وقلنا إن سبب هذا هو اعتمادهم على العقل أكثر من النقل، وشجعهم على هذا أن هذه المسائل لم يرد فيها نص من القرآن أو الحديث، أما المسائل التى ورد فيها نص قاطع من الكتاب أو السنة، فلم يختلفوا فيها. ومن هذه المسائل المقطوع بها كونوا لهم أصولا أتفقوا عليها، وتركوا الحرية لعقولهم فيما بعد هذا، مع عدم خروجهم على مسائل الأصول التى أتفقوا عليها، والتى ترجمنا لها بعنوان «ما أجمع عليه المعتزلة».

ولقد ذكرت بعض كتب الفرق، هذه الأصول(١) بجملة، وذكرتها بعضها الأخرى مفصله(٢) ونحب أن نذكرها الآن إجمالا وتفصيلا، لنعرف منها حقيقة معتقد هذه

---

(١) أما بعض من كتب آراء المعتزلة المجمع عليها عندهم بجملة، فهو أولا أبو الحسين الخياط المعتزلى، المتوفى فى النصف الأخير من القرن الثالث الهجرى صاحب كتاب «الانتصار» فى ص ٥ وثانيا صاحب كتاب «المنية والأمل» فى ص ٦

(٢) وأما بعض من كتب هذه الآراء مفصلة، فهو أولا أبو الحسن الأشعرى فى كتابه «مقالات الإسلاميين» ص ١٥٥، وثانيا أبو المظفر الاسفرينى المتوفى سنة ٤٧١ هـ فى كتابه «التبصير فى الدين» ص ٣٧ تحت عنوان «فى تفصيل مقالات المعتزلة القدرية وبيان فضائحهم».

الفرقة التي ظلمها كثيرون ممن كتبوا في الفرق(١) في حكمهم عليها بالخروج على ما أجمع عليه المسلمون، وإلزامهم إياها بلوازم بعيدة عن مدلول كلامها، ورتبوا أيضاً على هذه اللوازم حكماً بالكفر أو بالفسق، مع أن هذه الفرقة قد دافعت عن عقيدة المسلمين أكثر من ثلاثة قرون، حتى جاء الأشعري وغلبهم على هذه الشهرة، وشنع عليهم من أتى بعده من الأشاعرة بما كان له أثر في نفوس المسلمين.

ولنذكر أولا ما أجمع عليه المعتزلة على لسان عالمين من علمائهم وهما أبو الحسين الخياط، في كتابه «الانتصار»(٢)، وابن المرتضى، في كتابه «المنية والأمل»(٣).

قال أولهما: أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها، فليس يمكنك عيبه، ولا الطعن فيه، ما كنت مظهراً لدين الإسلام(٤)، لأن الأمة بأسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها، وتدين بها، وهو أن الله واحد (ليس كمثله شيء)(٥) (لا تدركه الأبصار)(٦)، ولا تحيط به الأقطار، وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه (الأول والآخر والظاهر والباطن)(٧). وأنه (في السماء إله وفي

---

(١) أمثال أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ في كتابه «الفرق بين الفرق»، وأبي المظفر الإسفرايني في كتابه المتقدم.

(٢) الانتصار ص ٥.

(٣) المنية والأمل ص٦.

(٤) يقصد أبو الحسين الخياط بهذا أحمد بن يحيى بن إسحق الروندي المتوفى سنة ٢٤٠ هـ على خلاف في وفاته، وهو صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي ألف في الرد عليه أبو الحسين الخياط كتابه «الانتصار». ويقال إن كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي مقتبس من كتاب «ابن الروندي هذا».

(٥) الشورى الآية (١١).

(٦) الأنعام الآية (١٠٢)

(٧) الحديد الآية (٣)

ما يكون من نجوى

الأرض إله)(١) . وأنه (أقرب إلينا من حبل الوريد) . (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا)(٢) وأنه القديم وما سواه محدث ، وأنه العدل فى قضائه ، الرحيم بخلقه ، الناظر لعباده ، وأنه لا يحب الفساد ، (ولا يرضى لعباده الكفر)(٣) ، ولا يريد ظلماً للعالمين ، وأن خير الخلق أطوعهم له ، وأنه الصادق فى أخباره ، الموفى بوعده ووعيده ، وأن الجنة دار المتقين ، والنار دار الفاسقين » .

هذا ما حكاه عالم متقدم من علماء المعتزلة . وإذا نظرنا إليه نظر إنصاف وتقدير ، وجدنا فيه عقيدة صحيحة ، لا تخالف ما أجمع عليه المسلمون ، وأنه استدل على هذه العقيدة المجمع عليها منهم من القرآن الكريم . ثم من يكذب من المسلمين أن الله سبحانه واحد ، وأنه ليس كمثله شىء ؟ أما الأول فلأنه لا شريك له ، وأما الثانى فلأنه منزه عن مشابهته الحوادث . ومن لا يصدق أن الله سبحانه (لا تدركه الأبصار ؟) ، ويظهر أن المعتزلة لا يريدون من هذه الآية نفى رؤية الله بالأبصار ، وإنما يريدون منها ما يدل عليه ظاهرها ، وهو أن الله لا تحيط به الأبصار ، ولا تأتى على كنهه ، ويظهر أن هذا هو المقصود من هذه الآية الكريمة بدليل قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار) ؛ فليس المراد هنا بإدراك الأبصار هو رؤيتها ، وإلا لفات المراد ، إذ المراد هو الاستدلال على قدرة الخالق وعجز المخلوقين لهذا هو يدرك الأبصار ، ويعرف كنهها ، وحقيقتها ، لأنه خالقها ، وأما هو سبحانه فهو مدرك من خلقه . ولكن الأشاعرة يحملون كلام المعتزلة فى هذا على نفى الرؤية التى وردت فى الحديث الذى يحتجون به على المعتزلة .

---

(١) الزخرف الآية (٨٤)
(٢) المجادلة الآية (٧)
(٣) سورة الزمر الآية (٧)

وأيضاً من يخالف المعتزلة من المسلمين فى أن الله سبحانه ، لاتحيط به الأقطار، لأنه منزه عن المكان ، ومن تنزه عن المكان ، لا تحيط به الأقطار، وإنه يستحيل عليه التحول ، والتغير ، والزوال ، والانتقال ، لأن هذه صفات الحوادث ولا يصح أن يتصف الإله بما تتصف به الحوادث ، وإلا كان حادثاً مثلها ، وهذا محال . إذن لا يتحول ولايتغير . . وأيضاً هو الأول والآخر والظاهر والباطن كما ذكر هذا القرآن الكريم . كما إن القرآن قد ذكر أن الله سبحانه فى السماء إله وفى الأرض إله . ثم يكذب أن الله أقرب إلينا من حبل الوريد ، ولقد ذكر هذا القرآن أيضاً (مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم الخ) . ثم ذكر أن الله قديم وماسواه محدث — وسنرى أن الأشاعرة ألزموا المعتزلة بقولهم بقدم(١) العالم . ثم من من المسلمين يقدر أن ينكر إن الله سبحانه عدل فى قضائه ، وأنه سيجازى المحسن على إحسانه، وسيعاقب المسىء على إساءته (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون)(٢) ولو لم يعتقد الناس هذا ويعملوا بمقتضاه ، لبطلت الشرائع ، وذهبت حكمة التكاليف ، حيث يسوى بين المحسن والمسىء والمطيع والعاصى، والبار والفاجر، والصالح والطالح . ومن منهم يقدر أن يخالف فى هذا ويدعى خلاف ما أجمعت عليه المعتزلة وهو أن الله لايحب الفساد . ومن يكذب ماثبت بالقرآن من الله سبحانه (لايرضى لعباده الكفر ؟) .

إذن ماأجمع عليه المعتزلة ، كما حكاه أبوالحسين الخياط ، لايخالف ماأجمع عليه المسلمون ، وأنه عقيدة صحيحة ، مصدرها القرآن .

---

(١) قال صاحب كتاب « التبصير » ص ٣٧ : ويقولون إن هذه الصفات ، أى صفات الأشياء الموجودة ، كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزدد فى صفاته شىء ، بل هو الجوهر ، والعرض ، والسواد ، فى حال الوجود على حقائقها المتحققة فى حال العدم ، وهذا منهم تصريح بقدم العالم . ا هـ .

(٢) سورة الجاثية الآية ٢١ .

خالفوهم .

وأما المسائل الأخرى التى لم ينص عليها فى القرآن ، والتى كفرهم بها مخالفوهم ، فإن مصدرها هو أن تفكيرهم العقلى فيها غير مقيد بنص من كتاب ولا سنة ، حيث لم يرد فيهما نص قطعى يخالف ماذهبوا إليه . وهذا سر كثرة آرائهم فى هذه المسائل ، لأن كل واحد منهم كان يعتمد على عقله فيها . ولولا هذا ما كان للمسلمين هذه الثروة العلمية ، ولا هذا التراث الكلامى . وإذا كان خلافهم مع أنفسهم ، أو مع غيرهم على مسائل غير قطعية ، ولم تعرف من الدين بالضرورة ، فلا يصح الحكم عليهم بتكفير أو تفسيق ، كما سنرى هذا عند حكاية آرائهم ، أوفضائحهم ، كما يسميها كتاب الفرق من الأشاعرة كالاسفراينى والبغدادى والشهرستانى .

وأما الثانى : فهو المهدى الدين ، أحمد بن يحيى المرتضى . وقد ذكر إجماعاً للمعتزلة على آراء أخرى ، غير التى ذكرها أبو الحسين الخياط . لهذا أردنا ذكرها حتى يخرج لنا منهما معاً صورة تقريبية . لما أجمعت عليه فرقة المعتزلة من الآراء الكلامية وهنا يمكن لنا أن نحكم على هذه الآراء الحكم الذى يناسبها ، والذى يكون بعيداً عن التعصب لفرقة دون أخرى .

قال ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل(١) » :

وأما ما أجمعوا عليه فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً ، قديماً ، قادراً عالماً ، حياً لا لمعان ، ليس بجسم ؛ ولا عرض ، ولا جوهر ، غنياً ، واحداً ، لا يدرك بحاسة ، عدلا ، حكيما ، لا يفعل القبيح ، ولا يريده ، كلف تعريضاً للثواب ، ومكن من الفعل ، وزاح العلة ، ولابد من الجزاء . وعلى وجوب البعثة حيث حسنت ، ولابد للرسول صلى الله عليه وآله وسلم من شرع جديد ، أو إحياء مندرس ، أو فائدة لم تحصل من غيره . وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، والقرآن معجزة له .

---

(١) ص ٦ .

وأن الايمان قول ، ومعرفة ، وعمل . وأن المؤمن من أهل الجنة . وعلى المنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً(١) وأجمعوا على أن فعل العبد غير مخلوق فيه . وأجمعوا على تولى الصحابة(٢) وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اهـ .

إن هذه الآراء التى ذكرها صاحب المنية والأمل للمعتزلة ، والتى أجمعت عليها، لا أظن أن مسلماً يخالفها ، ولا يصح تكذيبها ، ولا إنكارها ، ولا تكفيرهم بها .

إن مبدأهم الأول : هو أن العالم محدثاً قديماً ، وإذن يكون العالم عندهم حادثاً لا قديماً — مع أننا سنرى أن خصومهم يلزمونهم بقدم العالم — وأن محدث العالم ، قادر عالم ، حى ، لكن هذه الصفات ذاتية له ، أى أنه عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته على الخلاف المشهور بينهم فى كيفية ثبوت الصفات الذاتية له ، وعلى تأويل الحمل الذى عبر به القرآن الكريم(٣) ولهـــذا هم يقولون إن الله عالم ، قادر ، حى لا لمعان . إذن هذا الحمل لا يستلزم معنى زائداً هو مبدأ الاشتقاق ، وأن هذا المبدأ أمر زائد على الذات . وإنما الذات باعتبار أن الأشياء منكشفة لها ، يحمل عليها العلم ويقال « الله عالم » ، وباعتبار أن الأشياء مقدورة لهـــا يحمل عليها القدرة ويقال « الله قادر » ، وهكذا . ثم أن نفيهم الجسمية ، والعرضية والجوهرية من مبادئهم التى أجمعوا عليها وهل يخالف فى هذا أحد من المسلمين إلا بعض المشبهة كما سنبينه بالتفصيل إن شاء الله . عند الكلام عليهم ، وهل يخالف هذا عقيدة المسلمين الصحيحة .

---

(١) هناك طائفة منهم ترى ما يراه المرجئة فى الايمان ، وهو أن العمل ليس جزءاً منه ، كما أنها ترى أن الفاسق ليس فى منزلة بين الايمان والكفر بل هو مؤمن .

(٢) ولكنهم اختلفوا فى عثمان بعد الأحداث ، فأكثرهم تولاه ، وغير الأكثر برىء منه ، كما أن أكثرهم على البراءة من معاوية ، وعمرو بن العاص .

(٣) راجع ما تقدم فيما ذكره الأشعرى فى مقالاته من اختلافهم فى هذا الحمل وتأويله وهل هذا الحمل يستلزم مبدءاً له يصح ان يكون صفة لله .

ثم إنهم أيضا اتفقوا على وصف الإله سبحانه بأنه حى وأنه واحد . وأن مبالغتهم فى وحدانية الله جعلتهم ينفون أن يكون لله صفات زائدة على ذاته ، مع ثبوت ما يترتب على كل صفة من الكمال الذاتى لله من غير اثبات هذا الأمر الزائد ، وهذا — فى رأيي — أنبه كمالا من الكمال الذى يثبته له الأشاعرة ، بواسطة صفات زائدة على الذات ، قياساً على ما نراه فى المخلوقات من أن مصدر كل كمال أمر زائد على الذات . ولا ينفع الأشاعرة قولهم ان الإله سبحانه هو الذى أوجب صفاته لنفسه إيجاباً ذاتيا بخلاف المخلوقات ، لأن هذا فضلا عن كونه أقل من الكمال الذى يكون بالذات فإنه يجرهم الى القول بأن هناك ما يصدر عنه سبحانه بطريق الايجاب ، وهذا الصدور وقد عابوه على الفلاسفة . فأحد أمرين :

أما أن يلتزم الأشاعرة القول بصدور أشياء عن الله بطريق الإيجاب حتى لا يكون الله سبحانه قد خلا وقتاً من الأوقات من صفات الكمال أو تكون متأخرة فى وجودها من الله فلا تكون قديمة مثله وهذا يؤدى الى خلوه سبحانه وقتا من الأوقات من صفات الكمال مع كونها حادثة أيضا وهذا أشد بطلانا من الأول .

لهذا رأى المعتزلة أن يكون الله سبحانه عالما قادراً من غير شيء زائد على الذات هما العلم والقدرة مثلا وان كان بعض(١) الناس قد فهم من نفى صفات زائدة على الذات اثبات ضدها لله كالجهل والعجز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

على أن الكلام — فى رأيي — فى الصفات كلام فى غير ما كلفنا به لأن القرآن عبر عن الإله سبحانه تعبيرا يجعله فى أعلى صور الكمال وهو أنه عالم قادر سميع الخ . فعلينا أن نقف عند هذا الحد فى الاعتقاد ولا نذهب إلى ما وراء هذا من كون هذا التعبير يستلزم وصفاً زائداً أو لا يستلزم .

---

(١) سنرى هذا عند صاحب التبصير فى ذكره لآراء المعتزلة المجتمع عليها عندهم أو فضائحهم — على حد تعبيره — وهذا يبين لنا مقدار تحامل مؤرخى الفرق الكلامية على طائفة المعتزلة وإن كنا لا ننكر أن لهم زلات ولكن لا تؤدى الى تكفيرهم .

فالواجب هو اعتقاد الكمال لله فقط والوقوف عند حد ما عبر به القرآن. وهذا ما كان عليه الرسول عليه السلام وأصحابه وسلف المسلمين من بعده .

ومما أجمعوا عليه أنه لا يدرك بحاسة لأنه ليس جسماً ولا عرضاً ولا جوهراً كما قالوا .

وكذا أجمعوا على أن الله عدل ومعنى هذا عندهم أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها لهم وخلقها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد . ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولى كل حسنة أمر بها برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه . وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها . وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته . ومنعهم اضطرارياً عن معصيته ، ولكان على ذلك قادراً ، غير أنه لا يفعل ، إذ كان فى ذلك رفع للمحنة ، وإزالة للبلوى(١) .

وكان من أثر وصف الله سبحانه بالعدل قولهم بأن العبد مختار فى أفعاله لكنه لا يفعل أفعاله إلا بالقدرة التى خلقها الله له . ولقد أراد المعتزلة بهذا تصحيح التكاليف لأن الله لو كلف العبد ولم يعطه القدرة على إتيان ما كلفه به لكان ظالماً والظلم بل إرادته على الله محال فكان الإرادة أو الاختيار الذى للعبد على رأى المعتزلة ليس اختياراً مطلقاً حتى إذا قصد إلى أى شىء — ولو كان مما خص الله به سبحانه نفسه — يريد أن يفعله لفعله . كلا : إن المعتزلة لا يريدون بوصف العبد بقدرته على أفعاله واختياره فى إتيانها هذا . وإلا كان منهم هذا شركا ، وهم أبعد الناس عن هذا وأبلغهم

---

(١) مروج الذهب للمسعودى ج ٣ . ص ١٥٣ .. وهو أبو الحسن على بن الحسين ابن على المسعودى المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ .

فى الذهاب إلى التوحيد المطلق . ولهذا يسمون بأهل « التوحيد والعدل » مع أن الأشاعرة يذهبون برأيهم إلى غير ما يريدون ويلزمونهم بلوازم يكفرونهم بها . وهم ما أرادوا ما قصده الأشاعرة وإنما أرادوا فقط تصحيح التكاليف. ولهذا جعلوا القدرة — التى يفعل بها العبد — مخلوقة لله ومملوكة له وإن شاء أن يسلبها من العبد سلبها. وهل إذا أعطى الله الشمس القدرة على الإضاءة والماء قوة الإرواء . والأرض الصلاحية للإنبات ، يقال إنها شريكة لله فى أداء ما تؤديه من الإضاءة والإرواء والإنبات ؟ أظن لا . وذلك أن الله هو الذى خلقها لتكون هكذا ولو شاء لسلبها ما أعطاها فكذلك الإنسان خلقه الله وأعطاه قدرة محدودة وفى حدود هذه القدرة كلفه . إذ هو عدل وهو حكيم .

وتصحيحاً للتكاليف أيضاً أجمع المعتزلة على أنه لابد من الجزاء وهذا تحقيق لمبدأ الوعد والوعيد عندهم ولا بد أن يلاقى المحسن ثواب إحسانه والمسىء جزاء إساءته. وأن تكليف الله لعباده لم يكن لأجل نفع يعود عليه ولا لدفع ضرر عنه وإنما هو لأجل منفعة العباد وإثابتهم على ما كلفهم به وهذا هو معنى قولهم « كلف تعريضاً للثواب » . ولما كان التكليف لنفعهم وإثابتهم على القيام به ، أعطاهم الأسباب التى تساعدهم على الإتيان بما كلفهم به ، وأزال عنهم العلل التى تمنعهم من تحقيقه وهذا معنى قولهم « ومكن من الفعل وزاح العلة » . ولما كان الله سبحانه رحيما بعباده رؤفا بهم ومحباً لخيرهم أرسل لهم رسلا ليبينوا لهم طريق الخير من الشر ، ولما كان إرسال الرسل لهذا حسناً والله لا يفعل إلا الحسن أوجبوا بعثة الرسل . وليس معنى هذا أن موجباً أوجب هذا على الله وإنما هو الذى أوجبه على نفسه تحقيقاً لوصف الخير الذى لا يتخلف عنه . ولما كانت مهمة الرسل بيان الخير من الشر للناس فإنهم أوجبوا أن عمل الرسول إما أن يكون الإتيان بشرع جديد يتناسب مع استعداد من أرسل إليهم لإصلاح حالهم ، وإما أن يحيى فيهم شرعاً قد اندرس إذا كانت حالتهم

تصلح بهذا المندرس ، وإما أن يضيف إلى تشريع قديم بعض ما لا بد منه لإصلاح من أرسل إليهم حيث يكون قد وجد عندهم من المقتضيات ما لا يكون موجوداً عند غيرهم . وإنما كان هذا لأن الرسول إن لم يأت بما يصلح من أرسل إليهم لكان إرساله عبثاً والعبث على الله محال .

لقد عول المعتزلة على العمل كثيراً ، والعمل عندهم له شأن ، لأنه لا قيمة للتكاليف إذا لم يقم بها من كلفوا بأدائها لهذا جعلوا الإيمان «قولاً ومعرفة وعملاً» . فالقول لا بد منه حتى يكون كالبيان والاظهار لما في القلب ولا يمكن أن نميز بين المؤمن وغيره إلا بالنطق باللسان . والمعرفة عندهم جزء من الايمان فلا يصح التقليد فيه . وإن جعل المعرفة ركناً من الإيمان كان له تأثير كبير في اهتمام المعتزلة بالأبحاث العقلية . ويجوز أن جعلهم المعرفة ركناً من الإيمان هو السبب أيضاً في كثرة اختلافاتهم حيث إن كل واحد منهم لم يكتف بتقليد الآخر فيما يقول وإنما بحثوا وجادلوا ليصل الواحد منهم إلى درجة من المعرفة تصح أن تكون معتقداً وتحقق له أحد أركان الإيمان .

ولا يقل العمل عندهم في تحقيق الإيمان عن الركنين الآخرين وهما القول والمعرفة إلا أن ترك العمل لا يجعل الإنسان كافراً مطلقاً كما سيأتي هذا عند الخوارج — إن شاء الله — وإنما يجعله فاسقاً وهذا أصل قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . فهو ليس كافراً مطلقاً لأنه متصف بالقول والمعرفة اللذين هما جزآ الايمان عندهم كما أنه ليس مؤمناً مطلقاً لأنه لم يحقق جزء الايمان الثالث وهو العمل فهو لهذا لم ينزل إلى درجة الكفر المطلق ولم يصل إلى درجة الإيمان المطلق . وما أحرى المسلمين في هذا الزمن الذى تركوا فيه العمل بدينهم أن يعتنقوا هذا المبدأ حتى نتخلص من كثيرين هم حمل ثقيل على المؤمنين وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا من الإيمان في شيء ، لأني لا أفهم معنى الإيمان بمحمد وأنه رسول جاء بأعمال ثم لا أعمل بما جاء به مما كلفني بأدائه

فالإيمان بمحمد ورسالته يستلزم العمل بما أوجبه على من تكاليف وإلا أصبح الإيمان جسما بلا روح، وتقلص إلى نطق باللسان خال من الحياة وتهذيب النفس، ولا يكون له تأثير على الروح وإصلاح الشر فى الإنسان، وتنمية الخير فيه، وما جاءت الشرائع إلا لهذا، وما كانت الرسالات إلا لإصلاح الفاسد من الإنسانية ولا يكون هذا إلا بالعمل. إذن العمل لابد منه فى تحقيق الإيمان بالرسالات وبدون العمل ينهدم هذا الإيمان. أبعد هذا الذى ذكر يمكن لإنسان أن يعيب المعتزله ويشنع عليهم؟ ولكن بالرغم من هذا فإننا قد رأينا أن بعض كتاب الفرق بل أغلبهم من الأشاعرة قد شنعوا على هذه الفرقة التى جعلت من مبادئها التى لابد منها للمعتزلى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ». فقوم جعلوا من شروط المعتزلى أن يكون آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر يستحقون من طائفة من المسلمين يشتهرون عندهم أنهم أصحاب القول الفصل فى معتقدات المسلمين — وهم الأشاعرة — أن يقولوا عنهم إنهم كفرة أو فسقة أو يهودون عن آرائهم بالفضائح. وسنورد هنا بعض ما كتبه أحد الأشاعرة(١) بعنوان فضائح المعتزله ليتبين لنا تحامل الأشاعرة على هذه الطائفة.

١ — قال أبو المظفر(٢) : فما اتفق عليه جميعهم من مساوى فضائحهم، نفيهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء وإنه لم يكن له فى الأزل كلام ولا إرادة ولم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة، لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ولم يكن فى الأزل واصف. والاسم عندهم التسمية. ولم يكن فى الأزل مسم إذ لم يكن له كلام فى الأزل عندهم

---

(١) هو أبو المظفر الاسفراينى المتوفى سنة ٤٧١ صاحب « كتاب التبصير فى الدين »، وهو فى مثل عبد القادر بن طاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ وصاحب كتاب « الفرق بين الفرق »، الذى يعبر عن أقوال المعتزلة دائماً بقوله « ومن فضائحهم كذا وكذا » .

(٢) كتاب « التبصير ص ٣٧ وما بعدها » .

وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة . وبعد أن قرر صاحب التبصير رأى المعتزلة فى صانع العالم على حسب ما فهم من كلامهم قال : « هذا قولهم فى صانع العالم ، وبديهة العقل تقتضى فساده لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له ، صانعاً للعالم ، ومدبراً للخليقة » .

وأنت قد علمت رأيهم فى مسألة صفـــات الله وأنهم لا يريدون منها ما أراد الاسفرايني من الله سبحانه لا يكون عالماً ولا قادراً الخ . وإنما هم يثبتون مقتضيات هذه الصفات وآثارها للذات ، وأن الذات عندهم هى العالمة والقادرة الخ ولكن لا بشىء زائد على الذات يسمى العلم والقدرة مثلا . فالله سبحانه عندهم عالم قادر مدبر العالم ولكن بذاته لا بصفة كما يريد الاسفرايني ولا يلزم من نفى المعنى الزائد أن لا يكون الله عالماً وقادراً إلى آخره .

٢ — ثم قال(١) : ومما اتفق جميعهم غير الصالحين من فضائحهم قولهم : إن المعدوم شىء قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد ، والبياض بياض . . . ثم قال : وهذا منهم تصريح بقدم العالم ومن كان قوله فى الصانع على ما وصفناه ، وفى الصفة على ما ذكرناه لم يبق له اعتقاد صحيح ، ولم يكن دعواه فى التلبس بالديانة إلا تلبيساً منه على أهل الديانة ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم إلى يوم القيامة .

الحق أن المعتزلة لم يصرحوا بما حكاه عنهم صاحب « التبصير » وإنما هم أثاروا مسألة وهى قولهم « هل يقال إن الله لم يزل عالماً بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل ؟ » .

وهذه المسألة قد اختلفوا فيها كما قال الأشعرى(٢) . على سبع مقالات . وقد

---

(١) التبصير للاسفرايني ص ٣٧

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ١٥٨

شرحناها فيما تقدم - عند الكلام على اختلافات المعتزلة - وأنهم تكلموا في هذا فقط ليتعرفوا مدى علم الله بها وهل كان لها كون قبل كونها باعتبارها معلومات لله أم لا ولكن لم يقل أحد منهم بقدمها حتى يلزمهم القول بقدم العالم بل مما أجمعوا عليه أن الله قديم، وأن العالم حادث، ومبالغتهم في وصف الإله بالقدم وأنه مختص بهذا الوصف لم يجعلهم يقولون بصفات حتى لا يشترك شيء مع الإله سبحانه في وصف القدم ولو كان صفة من صفاته. أبعد هذا يقال إنهم يقولون بقدم العالم؟

ثم قال الاسفرينى(١): «ومما اتفقوا عليه قولهم: إن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأن كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات كالبقة والبعوض والنملة أو النحلة والدودة والسمكة خالق خلق أفعاله. وليس البارى خالقاً لأفعالهم، ولا قادراً على شيء من أعمالهم، وأنه قط لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها. ففعل الذباب والبقة والجرادة أفعالا هي خالقة لها، وليس البارى سبحانه قادراً عليها، فأثبتوا خالقين لا يحصرون ولا يحصرون ....»

إن من يقرأ هذا الكلام من غير أن يعرف شيئاً عن المعتزلة وعن أصل تقريرهم لهذا المبدأ يعتقد كما اعتقد صاحب «التبصير» أن هذه الفرقة ليست فقط فاسقة بل هي مشركة أشركت خالقين مع الله سبحانه، وليس الأمر كذلك وإنما كان غرض المعتزلة من تقرير هذا المبدأ هو إبطال قول من يدعون الجبر المطلق للإنسان وأن الإنسان عندهم كالريشة في مهب الريح يريدون بهذا التحلل من التكاليف والتخلص من المسئولية، فرد المعتزلة عليهم مقررين أن الإنسان قادر على أفعاله بقدرة خالقها الله فيه، وأن الله قادر على سلب العبد هذه القدرة متى شاء، ولكن لم يسلبها إياه لأنه عدل، والعدل لا يكلف الناس فوق ما يطيقونه، وإنما كلفهم وأعطاهم قدرة على العمل في حدود هذه التكاليف، وليس يريد المعتزلة بقولهم إن العبد قادر على أفعال نفسه أن له قدرة

---

(١) التبصير ص ٣٨

مطلقة تقدر على كل شيء وأنه يبلغ بها درجة الألوهية حتى يكون الانسان بل الذباب والحشرات شريكة له فى صفة الخلق ، كلا ، إن المعتزلة ما أرادوا كما قلنا بهذا المبدأ إلا تصحيح التكاليف وتقرير مبدأ المسئولية الانسانية . ولهذا جرهم هذا المبدأ إلى أن الوعد والوعيد والمجازاة لابد منها فى الدار الآخرة .

إذن ما ذهب اليه صاحب التبصير من أن المعتزلة يعطون المخلوقات صفة الخالقية والزامه إياهم بما ألزمهم به غير صحيح .

ثم قال(١) : وما اتفقوا عليه من فضائحهم قولهم : إن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط فى اعتقادهم ، ويبلغ فى معرفته درجة علمائهم كأبي الهذيل والنظام وغيرهما ، ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان ولهذا حكموا بالكفر على جميع عوام المسلمين . ولذلك ادعوا أن علماء مخاليفهم كفرة كلهم ، وكفر كل فريق منهم جميع فرقهم . وهذا يوجب أن لا يكون عند كل واحد منهم مؤمن سواه ، وأن يكون منفرداً بدخول الجنة مع ما ورد من الأخبار فى كثرة أهل الجنة ، ولأجل هذه المقالة قال علماء أهل الحق وأئمتهم إن المعتزلى بالتقليد كافر بالاجماع » .

لقد سبق أن بينا الايمان عند المعتزلة — وأنه معرفة وقول وعمل — ولابد لتحقيق الايمان من هذه الثلاثة ، فهم قد اشترطوا المعرفة فى الايمان وهى المعرفة التى لا يتحقق الايمان إلا بها كالعلم بوجود الله وأنه أرسل رسلا وأنه لابد من الجزاء فالايمان عندهم لا يكون صحيحاً إلا بمعرفة المؤمن به معرفة حقيقية لا تقليدية ولكن لم يريدوا بهذا الشخص لا بد أن يعرف — لتحقيق إيمانه — ما ليس له دخل فى تحقيق الإيمان وأنه لابد أن يساوى فى المعرفة ليحقق هذا الإيمان أبا الهذيل أو النظام أو الخواص من علمائهم ؟ كلا .

---

(١) التبصير ص ٣٩

الحق أن الايمان المعول عليه عندهم هو الايمان الذى يكون مصدره المعرفة الصحيحة والاقتناع من دليل ، وأما الايمان التقليدى فلا قيمة له لأنه فى الحقيقة لا يكون إيماناً . والواقع أن كل مؤمن لا يخلو من مقدار من المعرفة يبلغ به درجة الاذعان والايقان لأن معنى الايمان هو هذا . ولكن الخلاف بين الناس فى تفصيل الأدلة وإجمالها فالعامة إيمانهم مؤسس على الدليل الاجمالى وهم بهذا يعتبرون عارفين ومؤمنين . فعجزهم عن صياغة الدليل لا عن المعرفة الموصلة للإيمان ، لكن تفصيل الأدلة وصياغتها فهذا واجب العلماء وأما الاكتفاء فى الايمان بالتقليد ، فهذا باطل ولا يسمى إيماناً . وإذن المعتزلة محقون فى اشتراطهم المعرفة فى الايمان ولكن الاسفرايني يريد أن يلزمهم بشىء لم يلتزموه ولم يذهبوا إليه .

هذا بعض ما أجمعت عليه المعتزلة ذكرنا بعضه لبعض علمائهم وذكرنا طرفة منه لعالم أشعرى لنبين الفرق بين ما يكتبه معتزلى عن معتزلى وأشعرى عن معتزلى حتى نأخذ أقوال هؤلاء المؤرخين الفرق بحرص واحتياط وحتى لا نقع فيما وقعوا فيه ونخدع بما خدعوا به .

وسنتكلم بعد هذا بعض أفراد المعتزلة الذين يمثلون طبقاتهم التى سبق أن أشرنا اليها . لأنه كما قلنا إن المعتزلة لكثرة الخلافات بينهم فى المسائل الفرعية من جهة ، وحريتهم فى التفكير من جهة أخرى جعل مذهبهم يتطور تطوراً محسوساً ، فإن من يقرأ لهم يجد فرقاً ملموساً بين آراء المتقدمين منهم والمتأخرين وهذا ما جعلنا نقسمهم إلى طبقات كما سبق :

وسنبدأ بالكلام أولا على رئيس فرقتهم ورأسها وأصل شجرتها ومبدأ غرسها وهو « واصل بن عطاء » .

الفصل الثالث

الطبقة الأولى من المعتزلة

(١) واصل بن عطاء:

لقد سبق أن قلت إننى سأسلك طريقاً غير الطريق الذى ذهب إليه صاحب(١) كتاب « المنية والأمل » فى تقسيمه المعتزلة إلى اثنتى عشرة طبقة ، وإننى سأجعلهم ثلاث طبقات ، وسيكون أساس تقسيمى هذا هو منهجهم فى التفكير ، وطرق استدلالاتهم ، والمعارف التى تأثروا بها أو أثرت فى مبادئهم وآرائهم الكلامية .

ولما كان هذا أساس تقسيمى فإننى انتهيت إلى جعل طبقاتهم ثلاثاً لا اثنتى عشرة طبقة . وأيضاً كانت نتيجة هذا جعل واصل وأصحابه الطبقة الأولى . ولما كان واصل وصاحبه عمرو بن عبيد أشهرهما أخذتهما ليكونا عنوانين على هذه الطبقة ، وممثلين لآرائها .

وأذكر الآن أننا لا زلنا فى عصر (بنى أمية) لأن المؤرخين يكادون أن يجمعوا على أن واصلا وعمرا ولدا سنة ثمانين من الهجرة وأن واصلا توفى سنة إحدى وثلاثين ومائة(٢) : وأما عمرو بن عبيد فإنه توفى سنة ثلاث وأربعين ومائة فيكون قد أدرك جزءاً من أوائل عصر بنى العباس : ولكنه على كل حال قد عاش أكبر ايامه فى عصر (بنى أمية مع صاحبه فى المذهب وصهره واصل بن عطاء) :

---

(١) هو المهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى سنة ثمانين ومائة من الهجرة . (ج ٢ ص ٢٢٥ من كتاب تاريخ وفيات الأعيان) وبناء على هذا يكون واصل أدرك دولة بنى العباس ، لكن هذا يخالف المشهور وهو أنه توفى سنة إحدى وثلاثين ومائة من الهجرة التى توافق سنة ٧٤٨ م فيكون قد توفى قبل سقوط الدولة الأموية بعام .

لهذا جعلت الطبقة الأولى من المعتزلة تابعة لعصر (بنى أمية) .

أما واصل بن عطاء فيكاد المؤرخون أن يجمعوا على أنه شيخ المعتزلة ورئيسهم وأنه أول من لقب بالمعتزلى(١) ، وأنه الذى أسس مذهبهم ووضع من المبادىء التى كونت لهم مذهباً كلامياً خاصاً بهم :

١ — مولده :

ولقد كان مولد واصل بالمدينة سنة ثمانين من الهجرة ، ولقد ولد على الرق ونشأ أيضاً وهو مولى ، قيل مولى لبنى ضبة ، وقيل لبنى مخزوم(٢) .

لكن لم يذكر لنا المؤرخون أنه بقى على الرق أو صار حراً ، وإذا بقى على الرق فكيف تفرغ للدرس والتحصيل حتى صار صاحب مذهب كلامى ؟ اللهم إلا أن يكون المسلمون فى أول أمرهم كانوا يعطون مواليهم الحرية المطلقة فى تحصيل العلوم(٣) ، ولم يمنعهم الرق من أن يكونوا حملة لواء العلم فى(٤) الإسلام كما أن العرب كانوا جملة

---

(١) يذهب ابن المرتضى فى كتابه (المنية والأمل) إلى أن واصلا فى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ، وإن أول طبقة عندهم هم الخلفاء الأربعة إذن لا يكون واصل عنده أول المعتزلة (المنية والأمل من ص ٧ — ١٧) .

(٢) يروى أن المرتضى أنه مولى لبنى هاشم (المنية والأمل ص ١٧) ويظهر أنه يريد بهذا تشريفه وأنه تعلم منه مبادىء الاعتزال كما ذكر هذا فى سند مذهب المعتزلة .

(٣) يروى أن عكرمة كان مولى ابن عباس فمات ابن عباس وعكرمة يزال عبداً فباعه على بن عبد الله بن عباس إلى خالد بن يزيد بن معاوية بأربعة آلاف دينار فأتى عكرمة علياً فقال له : « ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف دينار ؟ فاستقاله ، فأقاله وأعتقه . (المعارف لابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ ص ٢٠١) .

(٤) ومما يروى فى هذا ما حكاه صاحب (العقد الفريد) : أن ابن ليلى قال لى عيسى ابن موسى — وكان ديانا شديد العصبية — : ومن كان فقيه العراق ؟ قلت : الحسن ابن أبى الحسن ، قال ثم من ؟ قلت : محمد بن سيرين ، قال فما هو ؟ قلت : موليان ، قال : فمن كان فقيه مكة ؟ قلت : عطاء بن رباح ، ومجاهد وسعيد بن جبير ، وسليمان بن يسار .=

لواء الجيوش المحاربة لكن هناك رواية تدل على أن واصلا كان ذا مال ، وإنه كان يتصدق منه (١) ، فهذه الرواية تدل على أنه لم يبق على رقه بل صار حراً وصاحب مال يتصرف فيه بالصدقات وإرسال الدعاة إلى الأمصار (٢) .

= قال : فما هؤلاء ؟ قلت : موال ، قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبي نجيح قال : فمن هؤلاء ؟ قلت موال . فتغير لونه ، ثم قال : فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت ربيعة الرأى وابن أبي الزناد، قال فما كانا ؟ قلت: من الموالى. فاربد وجهه ثم قال فمن فقيه اليمن؟ قلت طاوس وأبنه وابن منبه، قال فما هؤلاء؟ قلت من الموالى فانتفخت أوداجه، وانتصب قاعداً . قال فمن كان فقيه خراسان؟ قلت: عطاء بن عبد الله الخراسانى ، قال : فما كان عطاء هذا ؟ قلت: مولى فازداد وجهه تربداً وأسود أسوداداً ، حتى خفته. ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟ قلت مكحول، فقال فما كان مكحول هذا ؟ قلت: مولى. فتنفس الصعداء؟ ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة ؟ فو الله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة ، وعمار بن أبي سليمان ، ولكن رأيت فيه الشر فقلت: إبراهيم النخعى والشعبى . قال . فما كانا ؟ قلت . عربيان ، فقال . الله أكبر ، وسكن جأشه » .

(١) قال كل المؤرخين الذين كتبوا عن واصل رواية عن المبرد فى كتابه (الكامل) وهى واصل بن عطاء لم يكن غزالا ولكن كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم أبا عبد الله صديقاً له ليعرف المتعففات أو المنقطعات من النساء فيجعل صدقته لهن .

(٢) قال صفوان الأنصارى فى هذا يصف دعاة واصل وإرسالهم إلى الأمصار .

متى كان غزال له يا ابن حوشب	غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر
أما كان عثمان الطويل بن خالد	أو القرم حفص شجية للمخاطر
له خلف شعب الصين فى كل ثغرة	إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم	تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مروا فى الشتاء تطاوعوا	وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر

إلى آخر ما ذكر فى هذا (كتاب البيان والتبيين . جـ ١ ص ١٢ لأبى عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) ومعنى نهية جمع نهى وهو العقل وأما قوله . إلى سوسها . فهى بلد بالمغرب . وقوله « شهر ناجر » اسم لكل شهر من شهور الصيف .

٢ - بيئتـــه :

لقد قلنا إن واصلا ولد بالمدينة، وأنه على بعض الروايات كان مولى لبنى هاشم، فإذن كانت بيئته الأولى هى عاصمة الإسلام الأولى، وإن المدينة - وإن لم تكن فى العهد الذى ولد فيه واصل محل خلافة المسلمين - فلا يزال فيها سلف المسلمين وتابعوهم ولا بد أن يكون واصل قد تأثر بهذه البيئة، وتغذى بلبانها ونهل من علوم أهلها، ولهذا سنرى فى استدلالاته أنه يعتمد على القرآن كثيراً ولكنه لم يبق طول حياته بالمدينة، بل تركها إلى العراق التى تعتبر مصدراً لعقائد ونحل قديمة، ومعارف إنسانية كثيرة، وهو فى هذا كأستاذه الحسن البصرى الذى ولد أيضاً بالمدينه، ثم رحل إلى العراق، وكما رأينا فى الحسن أنه تأثر بيئة ولادته أولا - وهى المدينة - ثم بمحل إقامته ثانياً - وهى العراق - فإننا سنرى فى تلميذه واصل مثل هذا الأثر.

٣ - علمه :

أما علمه فإنه يظهر مما رواه المؤرخون أنه كان غزير العلم حاضر البديهة (١) يقضى نهاره فى الجدل، وليله فى تحصيل أدلة مذهبه (٢) وكان أديباً فصيحاً لسناً، قادراً على

(١) حكى المبرد قال. حدثت أن واصل بن عطاء أبا حذيفة أقبل فى رفقة فأحسوا الخوارج فقال واصل لأهل الرفقة. إن هذا ليس من شأنكم فدعونى وإياهم - وكانوا قد أشرفوا على العطب - فقالوا: شأنك فخرج إليهم. فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ قال: مستجيرون مشركون ليسمعوا كلام الله، ويعرفوا حدوده فقالوا. قد أجرناكم قال: فعلمونا. فجعلوا يعلمونه أحكامهم. وجعل يقول قد قبلت أنا ومن معى. قالوا: فامضوا مصاحبين، فإنكم إخواننا. قال ليس ذلك لكم، قال الله تبارك وتعالى. «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه» فأبلغونا مأمننا. فنظر بعضهم إلى بعض، ثم قالوا. ذاك لكم. فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن. اهـ الكامل للمبرد جـ ٢ ص ١٢٠ (عيون الأخبار لابن قتيبة. جـ ١ ص ١٩٦).

(٢) روى عن زوجة واصل وقد سئلت عنه وعن أخيها عمرو أنها قالت: «كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى - ولوح ودواة موضوعان - فإذا مرت بآية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد فى صلاته» المنية والأمل ص ١٨

أن يلقى كلامه على البديهة(١) وكان قوى الحجة مع شهرته بالصمت الطويل، وعدم الكلام الكثير حتى كان يتهم بالخرس مع أنه كان واسع الاطلاع أحاط بمذاهب أهل عصره(٢) وكان زاهداً في(٣) الدنيا، كثير الخوف من الله(٤)، ومع أنه كان يلتزم

(١) روى ياقوت أن بشار بن برد - قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة - كان كثير المدح لواصل بن عطاء وفضله في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب ابن شبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والى العراق، وأنه قال فيه :

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة ... من خطبة بدهت من غير تقدير

ثم قال في ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا ... وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلى بداهته ... كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الراء لم يشعر به أحد ... قبل التصفح والإغراق في الطلب

(معجم الأدباء ج١٩ ص ٢٤٣ — ٢٤٤)

ولقد ذكرت بعض الكتب هذه الخطبة التي قيلت على البديهة والتي خلت من الراء. وأولها « الحمد لله القديم بلا غاية، والباقي بلا نهاية، الذي علا في دنوه، ودنا في علوه، ولا يحيط به مكان الخ » (البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ١٤)

(٢) قال ابن المرتضى: كان واصل يلازم مجلس الحسن ويظنون به الخرس من طول صمته، فمر ذات يوم بعمرو بن عبيد، فأقبل عليه بعض مستحيي واصل فقال: هذا الذي تدعونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهر والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه (المنية والأمل ص ١٧)

(٣) قال الجاحظ . . لم يشك أصحابنا أن واصلا لم يقبض ديناراً ولا درهماً، (المنية والأمل ص١٧) ويدل على هذا أيضاً ما ذكره بن المرتضى من أن واصلا دخل المدينة وقد اعترض عليه جعفر - يظهر انه جعفر ابن محمد على بن الحسين كما ذكره ابن قتيبة في كتابه (المعارف ص٩٤) فرد عليه واصل بخطبة منها « وانك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفاً الخ » (المنية والأمل ص ١٨)

(٤) يدل على هذا ما رواه صاحب (العقد الفريد) ابن عبد ربه من خطاب طويل بعثه =

مع خصومه الاستدلال العقلى، وصوغ الأدلة العقلية فإنه كان يقول الشعر، ولقد روى له فيه(١) بعض ما كان يقوله ولكنه شعر يتفق مع طريقته أى إنه ليس من نوع الغزل أو المدح أو الذم بل من النوع الذى يعتبر حكماً.

ولغزارة علمه صنف الكثير من الكتب وإن لم يصل إلينا منها إلا بعضها(٢) ولا يفهم من الكتاب فى هذا العصر أنه مثل كتبنا فى هذه الأيام مقسم إلى فصول وأبواب بل يظهر أن المراد من الكتاب فى هذا العصر هو ما كان بمعنى المكتوب بدليل أن المؤرخين يذكرون من بين كتب واصل كتاب خطبته الخالية من الراء وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد: وهما معروفان لنا ومنهما نعلم أن الكتاب ليس هو الكتاب الذى نعرفه الآن، إلا أن بعض المؤرخين قد ذكروا أن له كتاباً اسمه «الألف مسألة» فى الرد على المانوية(٣).

= واصل إلى عمرو وفيه يقول «فلا يغرورك - أى أخى تدبير من حولك، وتعظيمهم طولك وخفضهم أعينهم عنك إجلالا لك، غدا والله يمضى الخيلاء والتفاخر، وتجزى كل نفس بما تسعى الخ» (العقد الفريد جـ ٢ ص ٣٨٦، ص ٣٨٧)

(١) تحامق مع الحمقى إذا ما لقيتهم ولا تلقهم بالعقل إن كنت ذا عقل
فإن الفتى ذا العقل يشقى بعقله كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل
(معجم الأدباء لياقوت جـ١٩ ص ٢٤٧)

(٢) أجمع كل المؤرخين على أن له من التصانيف. معانى القرآن، كتاب التوبة وكتاب الخطب فى التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد، وكتاب أصناف المرجئة، وكتاب خطبته التى أخرج منها الراء، وطبقات أهل العلم والجهل. (تاريخ وفيات الأعيان لابن خلكان جـ٢ ص ٢٢٥، ميزان الاعتدال للذهبى جـ٣ ص ٢٦٧، فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبى جـ٢ ص ٣١٧ معجم الأدباء لياقوت جـ ١٩ ص ٢٤٧)

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢١.

٤ — واصل في نظر بعض من كتب في الفرق الكلامية :

هذا ما أمكننا أن نستخلصه من واصل من جملة مراجع إلا أن بعض من ألف في الفرق الكلامية يذهب في واصل إلى غير ماذهبت إليه فيجعلونه تارة خارجياً (١)، وتارة جهمياً (٢) . ولم يقف الأمر بخصوم واصل إلى ما ذكر من كونه خارجياً وجهمياً بل ذهبوا إلى أكثر من هذا وهو أنه كافر (٣) وما أسهل هذا الحكم عند أرباب الفرق مع أنه لا يصح الحكم على مجتهد - ولو أخطأ - بأنه فاسق . وهذا على حسب القواعد المقررة عند المسلمين (٤) فكيف يسمح مؤرخو الفرق الكلامية لأنفسهم أن يحكموا على رجل من التابعين أو تابعيهم بأنه كافر ؟

---

(١) قال البغدادى عبد القاهر بن طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤١٩ هـ في أسفرائين « ثم أن واصلا وعمراً وافقا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر . ولهذا قيل للمعتزلة ، إنهم مخانيث الخوارج » الفرق بين الفرق ص ٩٨) . وقال أبو المظفر الاسفرايني المتوفى سنة ٤٧١ هـ ونسبهم إسحاق بن سويد إلى الخوارج في شعره فقال :

برئت من الخوارج لست منهم ... من الغزال منهم وابن باب

(التبصير في الدين . ص ٤١)

(٢) قال الإمام أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ . وزعمت الجهمية أن الله عز وجل لا علم له ولا حياة ولا سمع ولا بصر الخ (كتاب الإبانة ص ٤١) فقد عبر عن المعتزلة بالجهمية لأن هذا رأيهم ثم قال ص ٤٢ وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل « إن علم الله هو الله »

(٣) قال أبو منصور عبد القاهر البغدادى . ثم إنهما (واصلا وعمرا) أظهرا بدعتهما في « المنزلة بين المنزلتين » وضما إليها « دعوة الناس إلى قول القدرية » على رأى معبد الجهنى . فقال الناس يومئذ لواصل إنه مع كفره ، قدرى ، وجرى المثل في كل كافر قدرى (الفرق بين الفرق . ص ٩٨) وقال الذهبى « قال أبو الفتح الأزدى - رجل سوء كافر (ميزان الاعتدال للذهبى ج ٣ . ص ٢٦٧)

(٤) قال الشيخ جمال الدين القاسمى في كتابه تاريخ الجهمية والمعتزلة ، تحت عنوان =

اللهم إن هذا المرض قد أصاب المسلمين ولا زال سيفاً مصلتاً على رؤوس المخاصمين وهو أقرب سلاح لمن عجز عن إقناع خصمه بالحجة والدليل مع أن الدين الإسلامي قد قرر أن (لا إكراه فى الدين) لأنه (قد تبين الرشد من الغى)(١) فهذا الدين لكونه حقاً قد ترك للانسان أن ينظر بعقله ويتدبر ويتبين الخير من الشر والنور من الظلام .

● - علاقته بأستاذه :

لقد أجمع المؤرخون على أن واصلا كان تلميذاً للحسن البصرى ، وأن علاقته به بقيت طيبة إلى أن قام الخلاف بينهما على مرتكب الكبيرة ، وأن التلميذ أجاب قبل أن يجيب أستاذه - بأنه فى منزلة بين المنزلتين ، وأنه فاسق - كما سنذكر هذا إن شاء الله عند الكلام على آرائه وأن هذا الرأى الذى ذهب إليه التلميذ يخالف رأى الأستاذ ، إذ أن الحسن كان يرى « أن مرتكب الكبيرة ليس فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر ، وإنما هو منافق(٢) - على ما ذكرته بعض الروايات - أو منافق

= وبيان أن الجهمية والمعتزلة هم ما لمجتهدين ، ص٥٨ كما أن اسم الاجتهاد يتناول فى عرفهم فروع الفقه ، فكذلك مسائل الكلام لعموم مفهومه لغة واصطلاحا ووجوداً فإن الفرق التى تنوع اجتهادها فى مسائل الكلام ربما تربو على مجتهدى الفروع - وكيف لا تكون من المجتهدين ، وهى تستدل وتحكم وتبرهن وتقضى وتجادل خصومها وآخذها، وترى أن ما تستدل عليه هو الحق الذى لا يعتقد على سواه ولا بد أن الحق تعالى يعتبره إلى آخر ما ذكره فى هذا الباب فارجع إليه إن شئت .

(١) سورة البقرة . الآية - ٢٦٥ -

(٢) قال الحسن البصرى : الناس ثلاثة ، مؤمن وكافر ومنافق . فأما المؤمن فقد ألجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض . وأما الكافر فقد قمه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية ، وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففى الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون ، (راجع ص ٢٩ من هذا الكتاب)

فاسق(١) — على ما ورد بعضها الآخر . ولما أن حصل هذا تنمر قلب الأستاذ على تلميذه وطرده من درسه ، فقام واصل إلى جانب سارية من سوارى المسجد وأخذ يقرر رأيه على بعض زملائه الذين كانوا معه فى درس الحسن وقد أعجبهم رأيه فى مرتكب الكبيرة . وكان من بينهم « عمرو بن عبيد » الذى انضم إليه بعد أن أقنعه واصل برأيه . وسنذكر هذا إن شاء الله عند الكلام على عمرو بن عبيد .

إن هذه الرواية قد تدل على أن علاقة التلميذ بأستاذه قد ساءت ، وأن حبل المودة بينهما قد انقطع ، وأصبح التلميذ بهذا عاقاً لأستاذه وقد يقوى هذا الرأى أن المؤرخين قد وقفوا إلى هذا الحد عند كلامهم على واصل مما جعل أكثر من قرأ عنه ، بل كل من عرفه أن الخصومة بقيت بين الحسن وواصل حتى توفى الحسن على هذه الخصومة ولكن بما أن الخلاف بينهما كان لله وللحق ولم يكن للهوى وللشيطان فإنه لم يؤثر على علاقتهما ولم يمنع التلميذ أن يحضر على أستاذه ويسمع لنصائحه وعظاته ويحفظ عنه وصاياه . يدلنا على هذا ما كتب(٢) به واصل إلى عمرو — حين بلغه عنه أنه قد حاد عن نهج أستاذه ، فى التفسير، من تنقيص المعانى، وتفريق المبانى، ولقد اشتد

---

(١) قال أبو الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلى المتوفى فى آخر القرن الثالث الهجرى وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق ، (الانتصار ص١٦٥)

وقال ابن المرتضى — لما أن تحدث عن الجدل الذى قام بين واصل وعمرو بن عبيد على مرتكب الكبيرة — : إن واصلا قال لعمرو : « أوليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من الأسماء . فالخوارج تسميه « كافراً وفاسقاً » ، والمرجئة تسميه « مؤمناً فاسقاً » ، والشيعة تسميه « كافر نعمة فاسقاً » . والحسن يسميه « منافقاً فاسقاً » ، (المنية والأمل ص ٢٣)

(٢) كتب واصل إلى عمرو يقول : أما بعد ، فإن استلاب نعمة العبد ، وتعجيل العاقبة بيد الله ، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام ، والمجاورة للجدل الذى يحول بين =

عليه واصل في التقريع والتأنيب ، وأخذ يذكره بكلام أستاذه فيه وأنه كان يخافه وأنه كان يتوقع منه أن سيميل عن طريقه . وأنه شكاه لله مقدما . ولقد ذكرنا في هذا الكتاب أن هذا الكلام الذي قاله الأستاذ في التلميذ العاق قد قيل في آخر درس للحسن كان يتجهز فيه للموت وفراق الدنيا ، وأن ذلك كان بمسجد رسول الله ﷺ .

فهذا الذي ذكر دليل على أن واصلا قد بقيت علاقته بأستاذه ومودته له وحرصه على سماع دروسه ، والانتقال معه في الأسفار والارتحال في سبيل الله ، لأن هذا الدرس الذي أوصى فيه الأستاذ تلاميذه أو تلميذه كان بمسجد رسول الله ﷺ ، ومعلوم أن الحسن كان قد أقام بالبصرة وبقي بها حتى توفي .

٦ — آراء واصل الكلامية :

لقد كان الناس في عهد الرسول والخلفاء بعده ثلاثة أصناف : مؤمن . وكافر . ومنافق . فالمؤمن هو ما اتفق ظاهره وباطنه ، ووافقت أعماله الجسمية اعتقاداته القلبية ،

= المرء وقلبه ، وقد عرف ما كان يطعن به عليك وينسب إليك ، ونحن بين ظهراني الحسن ابن أبي الحسن رحمه الله ، لاستشباع قبح مذهبك ، نحن ومن قد عرفتم من جميع أصحابنا والملة إخواننا الحاملين الواعين عن الحسن . . . ثم قال : عهدي والله بالحسن وعهدكم به أمس في مسجد رسول الله — ﷺ — بشرقي الأجنحة ، وآخر حديث حدثنا إذ ذكر الموت وهول المطلع ، فأسف على نفسه ، بذنبه ، ثم التفت — والله — يمنة ويسرة معتبرا باكيا ، فكأني أنظر إليه يمسح مرفض العرق عن جبينه ، ثم قال : اللهم إني قد شددت وضين راحلتي ، وأخذت في أهبة سفري إلى محل القبر ، وفرش العفر . فلا تواخذني بما ينسبون إلي من بعدي ، اللهم إني قد بلغت مابلغني عن رسولك ، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإني خائف عمرا ، ألا وإني خائف عمرا شكايتي لك إلى ربه جهرا وأنت من بعين حذيفة اقربنا اليه . . . ثم قال : ولم يكن كتابي اليك وتعليبي عليك ، إلا لتذكيرك بحديث الحسن رحمه الله ، وهو آخر حديث حدثناه . . . إلى آخر ما ذكره (العقد الفريد لابن عبد ربه . جـ ٢ ص ٣٨٦ — ص ٣٨٧)

ينعكس نور إيمانه المستقر فى قلبه على جوارحه فيدفعها نحو العمل . والكافر هو الذى جاهر بالمخالفة ، ووافقت أعماله الباطلة عقيدته الباطلة ، والمنافق هو الذى يظهر خلاف ما يضمر يبطن الكفر ويظهر الإسلام ليدفع عن نفسه السيف ويعامل فى الدنيا معاملة المؤمنين من إخلاص وطيب خاطر ، وإن كان فى الآخرة فى الدرك الأسفل من النار . أما من وقع منه مخالفة من المؤمنين فيظهر أنه لم يكن موجوداً له اسم يعرف به ، إما لأنه لم يوجد من المؤمنين من وقعت منه مخالفة لما جاء به الدين الإسلامى وما آمن به من أحكام الشريعة الإسلامية ، أو وجد من وقعت منه مخالفة على ندرة والأخير أصح بدليل آية القذف(١) (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئكم الفاسقون) وفى هذه الآية نرى أن القرآن قد سمى من يرمى المحصنة بالزنا — ولم يقدر على إثباته بأربعة شهداء — (فاسقا) وأنه يجلد ثمانين جلدة ، ولكن لم يبين لنا القرآن أن هذه التسمية هل تخرجه من الإيمان إلى الكفر أم أنه مع إيمانه فاسق أم أنه خرج من رتبة الإيمان ولم ينزل إلى حضيض الكفر . لهذا رأينا أن المسلمين قد اختلفوا بعد عصر الرسول وبعد معظم عصر الخلفاء الراشدين فيمن ارتكب كبيرة من المؤمنين ماذا يسمونه(٢) ؟ أيسمونه مؤمناً(٣) فاسقاً أو منافقاً فاسقاً(٤) ، أو كافر نعمة فاسقاً(٥) ، أو كافراً فاسقاً(٦) ؟

---

(١) سورة النور الآية (٤)

(٢) يدل لهذا الرأى الذى ذهبت إليه قول الحسن البصرى — وهو تابعى — « الناس ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق . فأما المؤمن ، فقد ألجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض وأما الكافر فقد قمعه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية ، وسمح بالضريبة . ولكنا المنافق ففى الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يعلنون . ويضمرون غير ما يظهرون »

(٣) هذه تسمية المرجئة . (٤) هذا رأى الحسن . (٥) هذا مذهب الشيعة

(٦) هذا قول الخوارج . « والمنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٣ » .

إختلف المسلمون فى الصدر الأول (القرن الأول الهجرى) فى هذا ، وذهب كل فريق إلى أحد هذه التسميات التى ذكرناها . وقد أدلى واصل بن عطاء دلوه فى هذا الميدان ، وكان له رأى خاص يخالف فيه غيره من المعاصرين له وهذا ما يعرف عند مؤرخى الآراء الكلامية (بمسألة مرتكب الكبيرة) كان واصل - كما ذكرت عند الكلام على تاريخه - أحد تلامذة الحسن البصرى وفى أثناء أحد الدروس التى كان يلقيها الحسن على طلبته قام سائل وسأله فى مرتكب الكبيرة فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر ، يخرج به من الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا(١) ؟

لم ينتظر التلميذ إجابة أستاذه ويظهر أنه كان يعرف رأيه ، ويريد أن يعلن رأيه قبل إعلان رأى أستاذه حتى لا يكون فى هذا إحراج ظاهر من التلميذ لأستاذه ، ولكنه عجل بإجابة السائل وقال : « هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر(٢) » .

٧ - وجه تقرير واصل لهذا الرأى :

لم يذكر مؤرخو الفرق الكلامية أن واصلا واجه أستاذه بالتدليل على رأيه وإنما وقفوا عند حد ذكر الرأى مجرداً عن كل استدلال أو تعليل ، إلا أن بعض

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى . ص ٣٣ . طبع كيورتن .

(٢) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٨) و (الملل والنحل للشهرستانى ص ٣٣ طبع كيورتن)

(التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفرايينى ص ٤٠) . (مختصر الفرق بين الفرق لعبد الرازق بن رزق الله الرسعنى . نشره الأستاذ فيليب حتى ص ٩٨)

الكتب(١) قد ذكرت المحاجة التي وقعت بين واصل وعمرو بن عبيد الذي بقي على رأي أستاذه الحسن في هذه المسألة - مسألة مرتكب الكبيرة - ولما اقتنع عمرو ابن عبيد برأي زميله واصل اعتنقه وقال: «ما بيني وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حذيفة»(١).

أما تقرير رأي واصل الذي أقنع به عمرا، فهو أنه قال له: يا أبا عثمان لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟ قال عمرو لقوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئكم الفاسقون»(٣). ثم قال «إن المنافقين هم الفاسقون»(٤). فكان كل فاسق منافقاً إذا كان الألف واللام موجودين في باب الفسق. فقال واصل: أليس الله تعالى قال «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكم هم الظالمون»(٥). وقد قال تعالى في آية أخرى: «والكافرون هم الظالمون»(٦). فعرف بالألف كما في القاذف، فسكت عمرو.

ثم قال واصل: «ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه؟ فإن قلت: لم يزل يعرف الله فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه، قلنا لك، فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف؟

---

(١) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٢ — ٢٣)

(٢) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٣)

(٣) سورة النور الآية (٤)

(٤) سورة التوبة الآية (٦٧)

(٥) سورة المائدة. الآية (٤٥)

(٦) سورة البقرة. الآية (٢٥٤)

ثم قال واصل لعمرو . أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلونه بدخول الشبهة فأي شبهة دخلت على القاذف ؟

ثم قال واصل أيضاً : « يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت فيه ؟ فقال عمرو : ما اتفقت عليه.

فقال واصل: أوليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون فيما عداه من الأسماء ؟

فالخوارج تسميه (كافراً وفاسقاً) . والمرجئة تسميه (مؤمناً فاسقاً) . والشيعة تسميه (كافر نعمة فاسقاً) . والحسن يسميه (منافقاً فاسقاً) .

فأجمعوا على تسمية (مرتكب الكبيرة) (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

ويلاحظ أن واصلا قد استعمل في استدلاله على رأيه وتقريره وإبطال رأى عمرو بن عبيد ثلاثة أنواع من الأدلة :

(أولا) الدليل النصي من القرآن الكريم الذي أشار إليه بالآيات التي ساقها .

(ثانياً) الدليل العقلي الذي بدأه بقوله : ألست تزعم .. وانتهى به في قوله أليس الناس يعرفون الله إلى آخر ما ذكره .

(ثالثاً) الإجماع فقد قال — بعد أن ذكر آراء المخالفين وبين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه — فأجمعوا على تسميته (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

والنص الأخير (فهو أشبه بأهل الدين) يدل على أن الرجل ما كان يريد برأيه هذا إلا الرجوع إلى رأى يجمع عليه ، ولا يحمل هذا الإخلاص الحق يقرر في الدين لله لا للهوى والشيطان ، ومخالفته لرأى أستاذه الحسن لا يجعله متهماً في دينه وأنه كفر

جهذه المخالفة ، كما يقول علماء الأشاعرة الذين أرخوا للفرق المتكلمين(١) .

٨ — مناقشة واصل للمخالفين له فى رأيه :

يظهر أن مسألة (مرتكب الكبيرة) كانت أهم شيء يشغل الرأى العام الإسلامى فى القرن الأول الهجرى ، ولم تكن بالأمر الهين الذى يظهر لنا لأول وهلة عند ما نقرأ عنها فى كتب الفرق الكلامية على أنها بدأ تاريخ انفصال واصل من أستاذه الحسن أو مخالفته له فى رأى من الآراء ، ولكن الواقع خلاف هذا ، لأن المشاكل التى كانت تشغل بال العصر فى ذلك الوقت هى :

(أولا) مسألة العصاة من المؤمنين أو مسألة (مرتكب الكبيرة) .

(ثانياً) الحكم على عثمان — رضى الله عنه — وقاتليه ، وسيدنا على ومن معه ، والسيدة عائشة ومن معها ، ومعاوية ومن معه .

(ثالثاً) الحكم على الإنسان بأنه مجبور فى أفعاله أو مختار .

(رابعاً) القرآن مخلوق أو غير مخلوق .

(خامساً) صفات الله .

(سادساً) من يستحق أن يكون خليفة .

أما المسألة الأخيرة : — وهى من يستحق أن يكون خليفة — فإن السيف كان صاحب الرأى فيها رغم آراء الفرق واختلافهم عليها ، لهذا كانت للأمويين أولا

---

(١) قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ثم إنهما (أى واصلا وعمرا) أظهرا بدعتهما فى « المنزلة بين المنزلتين » ، وضما إليها « دعوة الناس إلى قول القدرية على رأى معبد الجهنى ، فقال الناس يومئذ لواصل إنه « كفره قدرى » ، وجرى المثل فى كل كافر قدرى » ا هـ (الفرق بين الفرق ص ٩٨) . وقال أبو المظفر الإسفرايينى . « فلما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول (وهو المنزلة بين المنزلتين) الذى ابتدعه فى فساق أهل الملة كانوا يضربون به المثل ويقولون « مع كفره قدرى » (التبصير ص ٤١)

والعباسيين ثانياً ، ثم تفرقت بين المسلمين فى شكل دويلات أصغر أو أكبر حسب قوة المغتصب .

وأما المشكلة الثانية : فإنها ضعفت أو انتهت بضعف الطوائف التى كانت معتنقة لها ومتعصبة لصاحبها . وسنرى رأى واصل فيها .

وبقيت مشكلة (مرتكب الكبيرة من المؤمنين) ومسألة الإنسان (هل هو مجبور أو مختار ؟) ومشكلة (القرآن) . ومشكلة (صفات الله سبحانه) .

أما مشكلة الإنسان : فقد عرفنا أنها كانت محل نزاع بين رأيين :

أحدهما رأى (الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان) ، وهو أن الإنسان مجبور فى أفعاله . وقد تقدم الكلام عليهما .

وثانيهما رأى (غيلان الدمشقى ومعبد بن خالد الجهنى) وهما يقولان بأن الإنسان مختار فى أفعاله لا مجبور .

وأما مشكلة القرآن : فقد رأينا أنها ظهرت عند (الجعد ، وجهم) . . ثم ضعف أمرها وقويت ثانية على يد (بشر المريسى(١)) أيام الرشيد ، ثم على يد (ثمامة ابن أشرس النميرى(٢)) رئيس المعتزلة فى هذا العصر ، وهو الذى جرى على يديه وعلى يد (أبى دؤاد) امتحان الفقهاء فى خلق القرآن .

---

(١) هو بشر بن غياث بن أبى كريمة مولى زيد بن الخطاب ، كان يسكن بغداد ، وأخذ الفقه عن أبى يوسف ، وكان من أصدقاء الشافعى مدة إقامته ببغداد ، وتوفى سنة ٢١٩ هـ وقيل سنة ٢١٨ هـ (ابن خلكان . جـ ١ ص ١٥٠) (ميزان الاعتدال . جـ ١ ص ١٥٠)

(٢) هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميرى ، وكان زعيم القدرية فى أيام المأمون ، والمعتصم والواثق . وإذا كان زعيم القدرية من أيام المأمون وبقى إلى زمن الواثق الذى توفى سنة ٢٣٢ هـ فكأنه قد لحق خلافة الواثق التى ابتدأت سنة ٢٢٧ هـ فتكون وفاته قطعاً بعد سنة ٢٢٧ هـ . مع أن بعض المحدثين قد ذكر أنه توفى سنة ٢١٣ هـ (أنظر . التبصير فى الدين وهامشه ص ٤٨) و (مختصر الفرق بين الفرق وهامشه ص ١١٥) .

ولم أر لواصل رأياً فى هذه المسألة ، ويظهر أنه لم يتكلم فيها .

وأما مشكلة الصفات : فقد بدأت بالجعد وجهم ثم غيلان إلى أن جاء واصل وكان له رأى فيها وسنذكره إن شاء الله .

وأما مشكلة مرتكب الكبيرة : فقد ابتدأت عند الخوارج بعد أن اختلفوا مع على عليه السلام ثم كان للمرجئة رأى فيها ، كما كان للحسن رأيه فيها وقد رأينا ذلك إجمالا ، ثم رأى واصل ، وقد قلت إن هذه المسألة كانت أهم شىء يشغل المسلمين فى هذا الوقت لهذا رأيت واصلا بذل مجهوداً كبيراً سبيلها فى أكثر من المسائل الأخرى التى حكتها عنه كتب الفرق .

ولقد ذكرت بعض هذه الكتب مناقشة لآراء هذه الفرق حتى أنتهى إلى إبطالها وتأييد رأيه بالحجة والدليل ، فلم يكن الرجل بالمتعصب ولا بالذى يلقى الكلام من غير تعليل أو تدليل مع فصاحة لسان وقوة بيان . وهو معروف بين المؤلفين فى هذا حتى ضرب به المثل فى قدرته على التخلص من بعض حروف العربية من غير جهد ولا إعنات ولا تكلف فى الكلام .

قال واصل لمخالفيه فى الرأى قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة ، بالفسق والفجور فهو إسم له صحيح بإجماعكم (١) .

وقد نطق القرآن به فى آية القاذف (٢) وغيرها من القرآن فوجب تسميته به ومة

---

(١) لأن الخوارج تقول . هو مع فسقه (أى مرتكب الكبيرة) وفجوره كافر .

وقالت المرجئة : هو مع فسقه وفجوره مؤمن .

وقالت الشيعة . هو كافر نعمة فاسق .

وقال الحسن البصرى ومن تابعه . هو مع فسقه وفجوره منافق .

(٢) يشير إلى قوله تعالى . « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون »

(سورة النور الآية — ٤ —)

تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه ﷺ .

ثم قال لهم : وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة فى القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل ، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة فى القرآن على ضربين :

قال الله عز وجل : (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) (١) . فهذا حكم الله فى أهل الكتاب ، وهو زائل عن صاحب الكبيرة .

وقال : (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء) (٢) . فهذا حكم الله فى مشركى العرب ، وفى كل كافر سوى أهل الكتاب ، وهو زائل عن صاحب الكبيرة .

ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون فى مقابر أهل القبلة ، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة .

وحكم الله فى المنافق : أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهر الإسلام فهو عندنا مسلم ، له ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلا قتل . وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة .

وحكم الله فى المؤمن : الولاية والمحبة والوعد بالجنة ، قال الله جل ذكره : (الله

---

(١) (سورة التوبة . الآية – ٢٩ –)

(٢) (سورة محمد . الآية – ٤ –)

ولى الذين آمنوا)(١) ، وقال : (والله ولى المؤمنين)(٢) ، وقال (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً)(٣) ، وقال : (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار)(٤) ، وقال : (يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه)(٥).

وحكم الله فى صاحب الكبيرة فى كتابه أن لعنه وبرىء منه وأعد له عذاباً عظيما فقال : (ألا لعنة الله على الظالمين)(٦) ، وقال : (وإن الفجار لفى جحيم)(٧) وما أشبه ذلك من القرآن فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن فى كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه . ووجب أنه ليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه فى سنة رسول الله ﷺ .

ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمـــة على تسميته بذلك وبتسمية الله له به فى كتابه(٨) .

ولقد سلك واصل فى استدلاله على تسمية مرتكب الكبيرة (باسم الفاسق) طريقاً إلى تقرير دعواه تمسك فيه .

أولا بالإجماع : لأن المخالفين له كانوا جميعاً متفقين على تسميته (بالفاسق) . والخلاف بينهم فى كونه مع هذا كافراً أو منافقاً أو مؤمناً ، فهو أخذ بالمجمع عليه وترك المختلف فيه .

---

(١) سورة البقرة . الآية —٢٥٧— (٢) سورة آل عمران . الآية —٦٨—
(٣) سورة الأحزاب . الآية —٤٧—
(٤) سورة التوبة : الآية —٧٢—
(٥) سورة التحريم . الآية —٨—
(٦) سورة هود . الآية (١٨) (٧) سورة الانفطار الآية — ١٤ —
(٨) الانتصار لأبى الحسن عبد الرحيم الخياط المعتزلى (ص ١٦٥ — ١٦٧)

وثانياً : بالقرآن الكريم مستدلا بما ورد فيه من تسمية القاذف بإسم الفاسق.
ثم تدعم على ما أضافوه إليه من الأسماء المختلف عليها بأن هذه الأسماء التى
انفردوا بها ليس مجمعاً عليها، والمجمع عليه أحق وأصوب من غير المجمع عليه.
وليس لهم كذلك سند من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.
ثم بين لهم حكم الله فى الكفار بنوعيهم مشركين وكتابيين، ثم حكم الله فى
المنافقين، ثم حكم الله فى المؤمنين، ثم حكمه سبحانه فى صاحب الكبيرة.
وانتهى إلى أن حكم الله سبحانه فى الكفار والمنافقين والمؤمنين لا ينطبق على
صاحب الكبيرة، وإن أحكامه غير أحكامهم، وأن الله قد بين أحكامه فى كتابه
العزيز. وعلى هذا يجب أن يكون اسم صاحب الكبيرة غير أسماء الكافرين والمنافقين
والمؤمنين حيث اختلفت الأحكام لأن الأحكام تتبع الأسماء ودلنا الاختلاف فى
الأحكام على الاختلاف فى الأسماء.

بعد هذا الجدل الطويل والاستدلال القوى والنقاش العنيف انتهى واصل إلى
أن صاحب الكبيرة يجب أن يسمى « فاسقاً » وأنه ليس بالمؤمن الكامل الإيمان
كما أنه ليس بالكافر البالغ حد الكفر، وكذلك ليس منافقاً وأنه ليس فيه كل صفات
المؤمن حتى يكون مؤمناً، وليس فيه كل صفات الكافر حتى يسميه كافراً، وإنما
هو فى (منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر) هذا ما يتعلق بتسميته فى هذه الحياة
الدنيا، ولكن أين يكون وضعه فى الآخرة؟ أيكون كذلك فى منزلة بين المنزلتين
أى بين الجنة والنار؟ أى يكون من أهل الأعراف؟ أو يكون مع المؤمنين فى الجنة
بعد استيفاء تعذيبه على ما قصر فيه؟ أو يكون مع الكفار خالداً مخلداً فى النار؟
أو يكون مع المنافقين فى الدرك الأسفل من النار خالداً مخلداً فيها معهم؟
لقد أجاب على هذا السؤال كتاب(1) الفرق من الأشاعرة بأن واصلا قال إنه

---

(1) قال أبو منصور عبد القاهر البغدادى. «ثم إن واصلا وعمرا وافقا الخوارج فى تأبيد عقاب صاحب الكبيرة فى النار، مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك» (الفرق بين الفرق ص ٩٨).

الفاسق مخلد فى النار ، ولكنى لم أر هذا الرأى لواصل عند غير الأشاعرة من كتاب الفرق ، على أن هناك مايدل على عدم صحة هذا الرأى وهو :

(أولا) أستدلال واصل على تسمية صاحب الكبيرة بإسم الفاسق حيث جعل أساس استدلاله على اختلاف التسمية هو اختلاف الأحكام ، فاستدل باختلاف الأحكام على اختلاف الأسماء ، وهو يعرف أن أحكام الكفار فى الآخرة أنهم مخلدون فى النار ، فكيف يستدل على اختلاف التسمية باختلاف الأحكام، ثم يرجع ويحكم على الفاسق بأحكام الكفار ؟ أظن هذا ليس معقولا ، بعد أن رأينا دقة واصل فى استدلاله على دعواه !

(ثانياً) أن المسلمين لما اختلفوا فى على وأصحابه ، وطلحة والزبير وعائشة أصحاب حرب الجمل، وكفرهم البعض وفسقهم البعض، وخطأهم البعض الآخر(١)، وقف واصل من هذه المسألة موقف العلماء المتورعين هو يعلم أن الحق قطعاً لا يتعدد ، فلا بد أن

= وقال أبو المظفر الإسفراينى « وحكمهم (أصحاب الكبائر) أنهم مخلدون فى النار مع الكفار ، وأن من خرج منهم من الدنيا قبل أن يتوب لم يجز لله تعالى أن يغفر له » (التبصير ص ٤٠) وقال الشهرستانى : « لكنه إذا خرج (أى صاحب الكبيرة) من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب يكون دركته فوق دركة الكفار » (الملل والنحل ص ٣٣ طبعة أوروبا) .

(١) قال أبو منصور البغدادى « زعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً كان على الحق فى قتال أصحاب الجمل وفى قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم . وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين فى حرب الجمل ، وقالوا إن علياً كان على الحق فى قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين فى قتال على ، ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم ، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين » .

(الفرق بين الفرق ، ص ٩٩) .

يكون الحق مع أحد الفريقين ولكن لا يعرفه بالضبط ، لهذا ذهب إلى أن أحد الفريقين فاسق ويظهر أن « مبدأ من اجتهد فاصاب فله أجران ، ومن اجتهد فاخطأ كان له أجر » لم يكن عرف بعد المسلمين لأنه لو كان معروفاً للمسلمين فى القرن الأول الهجرى لأخرج واصلا من هذا المأزق الذى كان ثقيلا على نفسه ، ولقد طبق واصل مبدأ القرآن الكريم وهو عدم قبول شهادة الفاسق مالم يتب (١) ، ولكن ليس من المعقول أن يحكم واصل على على عليه السلام وأصحابه ، أو عائشة وطلحة والزبير رضى الله عنهم بالخلود فى النار مع أنى لم أر لواصل هذا حتى كتب الأشاعرة لم تروه عنه ، فلو كان واصل يرى أن الفاسق مخلد فى النار لكان يرى أن علياً ومن وافقه ومن خالفه مخلدون فى النار ، لأن هذا حكم الفاسق عنده ولما سكت الأشاعرة من ذكر هذا والتشهير به .

لهذا أرى أن مايدعيه كتاب الفرق من الأشاعرة على واصل من أن مرتكب الكبيرة أو صاحب الكبيرة مخلد فى النار ليس صحيح النسبة إليه ، وأساس هذا الخطأ الذى وقع فيه هؤلاء الذين قد يجوز أنهم خدعوا فى رأيهم غير متعمدين التجنى على شيخ المعتزلة ورئيسهم هو ما كتبه عن المعتزلة ابن الروندى (٢) فى كتابه « فضائح المعتزلة » (٣)

---

(١) والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ».

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندى ، (وكان فى المعتزلة من أهل الطبقة الثامنة) ثم جرى منه ماجرى ، وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الإسلام وصنف كتاب (التاج) فى الرد على الموحدين ، وكتاب (عبث الحكمة) فى تقوية القول بالاثنين و (الدامغ) فى الرد على القرآن ، و (الفرند) فى الرد على الأنبياء . ولقد اختلف المؤرخون فى تاريخ وفاته مابين سنة ٢٤٥ هـ وسنة ٢٥٠ هـ و سنة ٢٩٨ ، فيكون على كل حال عاش فى القرن الثالث الهجرى . والأرجح أنه توفى فى أواخره .

(٣) وأما كتاب « فضائح المعتزلة » فهو من بين كتبه الكثيرة التى ذكرنا بعضها ،

رأى واصل فى صفات الله تعالى :

إننى لم أر لواصل نصاً — فى كتب الفرق — على رأيه فى الصفات إلا عند الشهرستانى(١) ، وقد قلنا إن أول من أثار مسألة (الصفات) عند المسلمين هو الجعد ابن درهم ، وجهم بن صفوان ، وغيلان الدمشقى .

إلا أن رأى الجعد بن درهم وصاحبه جهم كان غير رأى غيلان ، وكذا غير رأى واصل .

فأما الجعد وجهم فقد كان أساس نظرهما فى الصفات مبنيا على ملاحظة نفى المشابهة بين الله سبحانه وبين خلقه ، ولهذا كانا يذهبان — كما سبق فى هذا الكتاب — إلى نفى جميع الصفات عن الله سبحانه إلا صفتى الخلق والفعل فالله هو الخالق وحده ، وهذه الصفة خاصة به لا يتصف بها أحد سواه وكذلك هو الفاعل دون غيره ؛ ولهذا كان الخلق عندهما مجبورين على أفعالهم ، وأن نسبة الأفعال إليهم على سبيل المجاز ، وليست نسبة حقيقية ، كقولهم إخضر الزرع ، وأمطرت السماء ، وأضاء النهار(٢) .

وأما غيلان الدمشقى : فقد تقدم عند الحديث عن آرائه الكلامية أنه يذهب فى الصفات إلى مثل رأى المعتزلة فيها من نفى الصفات الثبوتية(٣) .

وأما واصل : فإنه كان يقول بنفى بعض الصفات الثبوتية (أى التى تثبت الذات معنى زائدا عليها — ، وذلك أنه يجب أن تكون صفات البارى قديمة ، لأنه لا يصح أن يتصف بالحوادث ؛ وإذا كانت صفاته قديمة — وهى معنى من المعانى — تعدد

= لكن هذا الكتاب خاص بالمعتزلة وعنوانه يدل عليه . ولقد ألف أبو الحسين الخياط المعتزلى كتابه (الانتصار) للرد عليه ولإبطال مفترياته على المعتزلة .

(١) كتاب الملل والنحل للشهرستانى . تحت عنوان «الواصلية» ص ٣١ طبعة أوربا .

(٢) ارجع إلى هذا الكتاب . ص ١٩ ، ص ٢٣ .

(٣) ارجع إلى هذا الكتاب ص ٢٨ (تاريخ الفرق) .

القدماء ، وتعدد القدماء باطل ، لأنه يؤدى إلى الشرك ، وهذا كفر . لكن هل معنى هذا — عند واصل — نفى ما تستلزمه هذه الصفات من الكمال لله سبحانه ؟ أظن أن واصلا لم يرد هذا وإن كنت لم أر له فى هذا رأيا ، لأنه لا يمكنه — وهو المستمسك بالقرآن الكريم فى استدلاله كما رأينا — أن ينكرها وقد ورد القرآن بها .

ولكن نسأله سؤالا آخر حيث إنه لا يمكنه أن ينكر ذكر القرآن لها ، ووصف الله سبحانه نفسه بها ، وهو : ماذا تقول فى الحمل الذى ورد فى مثل قوله تعالى (إن الله بكل شىء عليم(١) ، والله بما تعملون بصير(٢)) وكذلك كل الآيات التى حمل فيها القرآن الكريم صفات تترتب على ذاته سبحانه ؟

الجواب : أن واصلا لا ينكر ما ورد فى القرآن الكريم من هذه الآيات الكثيرة كما لا ينكر أن الله سبحانه متصف بكل كمال ، بل يوجب له كل كمال ومع هذا ينكر أن يكون هناك معنى قديم ، وإلا لكان معنى هذا تعدد الآلهة(٣) .

وأما كيف يصح الحمل بناءً على هذا الرأى فلا شأن له به . لأن واصلا — كما قلت — كان فى النصف الأخير من القرن الأول الهجرى ، وفى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، (أى أنه عاش فى عصر الدولة الأموية) . وامتاز هذا العصر عن العصر الذى يليه — وهو العصر العباسى — ببساطة العقيدة وعدم تعقيدها ، لأن الفلسفة لم تكن ترجمت بعد ، فلم يفتشوا هذا التفتيش الفلسفى وهل الحمل

---

(١) سورة المجادلة . الآية ٧

(٢) سورة الممتحنة . الآية ٣

(٣) قال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ : القاعدة الأولى ـ أى من قواعد الواصلية — القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال ومن أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين . الملل والنحل للشهرستانى ص ٣١ — طبعة أوروبا) .

يستلزم معنى زائداً على الذات أو لا يستلزم ؟ وكيف يصح هذا الحمل مع نفى المعنى الذى يستلزمه ؟(١) .

سنرى الاجابة على هذا عند الطبقة الثانية من المعتزلة — إن شاء الله — التى قرأت كتب الفلسفة وتأثرت بها ، واستخدمتها فى سبيل الدفاع عن العقيدة بحسب الوسائل التى اقتضتها العصور التى ضعف فيها نور النبوة . وقد ذكرت طرفاً من هذه الاجابات عند الكلام على آراء المعتزلة المجمع عليها عندهم فى هذا الكتاب(٢) .

رأى واصل فى أفعال الانسان :

لقد بدأت بذور هذه المسألة — هل الانسان مختار فى أفعاله تجرى أعماله على حسب رغباته ، أو أنه خاضع لسلطان القدر مسلوب الاختيار ؟ — فى عهد الرسول عليه السلام ولكن الرسول غضب على من رآهم يتجادلون فيها ، ونهاهم عن الكلام فيها ، وحذرهم أن يقعوا فى مثل ما وقع فيه الأمم التى كانت قبلهم(٣) .

ثم ظهرت آثارها فى عهد عمر بن الخطاب الذى اشتد على الرجل الذى تعلق بقضاء الله عليه حتى ضربه أسواطاً على هذا كى لا يتعلل مرة ثانية بالقدر(٤) .

---

(١) قال الشهرستانى : وإنما شرعت أصحابه — أى أصحاب واصل — فيها بعد مطالعة الفلسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما ، قادراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائى ، أو حالتان كما قال أبو هاشم وميل أبى الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية . وذلك عين مذهب الفلاسفة ... وكانت السلف تخالفهم ، فى ذلك إذ وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة (الملل والنحل ص ٣١ — ٣٢) طبعة أوروبا .

(٢) راجع هذا الكتاب (من ص ٤٩ — ٥١)

(٣) ارجع إلى صفحتى ٦ ، ٧ من هذا الكتاب .

(٤) أنظر من هذا الكتاب ص ٨ .

وكذلك رأينا بعض آثارها فى أيام على بن أبى طالب رضى الله عنه حين سأله الرجل الذى كان معه فى حرب صفين وسأله عن مسيرهم فى هذا الحرب أكان بقضاء الله وقدره ؟ ثم أجابه على بما اطمأن إليه ، وهدأ نفسه(١) .

وفى أواسط عصر بنى أمية كان هناك رأيان متقابلان :

أحدهما يقول بخضوع الإنسان لسلطان القدر ، وأنه مجبور على أفعاله ، وأن إسناد الأفعال إليه إسناد مجازى(٢) .

والآخر يقول بحرية الانسان ، وأن القدر لا يكره الناس على أعمالهم ، وأن لهم إرادات وقدرة على الأعمال أعطاها الله سبحانه وتعالى لهم ليقوموا بما كلفهم به(٣) .

ولما جاء واصل بن عطاء فى أواخر عصر بنى أمية ، ذهب إلى الرأى الذى يجعل الإنسان مختاراً فى أفعاله ، ويظهر أن الغلبة فى هذا الوقت كانت لهذا الرأى دون مقابله، فلم يكن ذهاب واصل إلى القول بالاختيار أمراً انفرد به ، فلقد كان بعض زملائه فى هذا الدرس يذهب إلى إنكار القول بالجبر ، والميل إلى القول بالاختيار(٤) .

ولذا يظهر أن معاصرى واصل لم ينكروا عليه القول بالإختيار مثل إنكارهم عليه القول (بأن صاحب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين) . ومن هنا رأينا واصلا يجادل ويخاصم فى سبيل إثبات القول الثانى دون القول الأول وكان اعتناقه القول الثانى

---

(١) يراجع فى هذا ص ٩ من هذا الكتاب .

(٢) راجع فى هذا من ص ١٩ — ٢٠ . ثم من ص ٢٣ — ٢٤ من هذا الكتاب .

(٣) ارجع إلى ص ٢٨ من هذا الكتاب .

(٤) قال ابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ : «وكان عطاء بن يسار قاضياً، ويرى القدر . . . فكان يأتى الحسن هو ومعبد الجهنى فيسألانه ويقولان (يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون الأموال ، ويفعلون ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله) فقال كذب أعداء الله (المعارف ١٩٥)

كذلك سبباً فى طرده من درس الحسن البصرى ، أو اعتزاله له ، وأما القول بالاختيار فلم يؤاخذه عليه أحد من عصره حتى جاء الأشاعرة وكفروه به(١) .

وكل ما عرف لواصل من رأيه فى القدر — على حد تعبير كتب الفرق — أو من اختيار الإنسان ما كان يلقيه من خطبه التى فيها يصرح بأن الله عدل وأنه نهى من القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه(٢) .

١٠ — موقف واصل من بنى أمية :

يظهر أن المعتزلة لم يكونوا ليستريحوا لبنى أمية حتى قال المؤرخون إن ثمامة ابن أشرس النميرى قد حرض المأمون على لعن معاوية على المنابر ، ويظهر أن ميولهم كانت مع العلويين أكثر من الأمويين ، ولقد كان العلويين يرفعون من شأن واصل ويجلونه حتى أنه لما ذهب إلى المدينة ودخلها سارع إليه كثير منهم ، وكان من بينهم زيد بن على وابنه يحيى بن زيد ، وعبد الله بن الحسن وإخوته ، وجعفر ، وإن كان جعفر قد تكلم معه لكن واصلا رد عليه كلامه ، ولم يكتف زيد بهذا بل أغلظ لجعفر وأنكر عليه ما قاله وقال له : ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا(٣) ، ويظهر أن زيداً كان يميل لآراء واصل رئيس المعتزلة ويعتنقها ، ولهـــذا يقال (كان زيد بن على لا يخالف المعتزلة إلا فى المنزلة بين المنزلتين)(٤) ، ولكن لا أعرف ماذا كان يقول زيد فى رأى واصل (بأن أحد الفريقين المتحاربين فاسق لا بعينه ، ولقد كان على رضى الله عنه رئيس أحد الفريقين) يجوز أنه كان يعتقد أن هذا الرأى لا يمس عقيدة

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص٩٨ . التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفرائنى ص ٤١ — ٤٢ .

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص١٨ .

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٩

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٠

جده الأعلى ولا ينتقص من كرامته لاعتقاده أنه فى الواقع على حق وأن خصمه مبطل.

ولقد كان واصل تصفيفاً لهذا يتبرأ من معاوية ومن عمرو بن العاص ومن كان منهما ، ولما عاب ابن الروندى على واصل والمعتزلة هذا الرأى لم ينكر عليه أبو الحسين الخياط المعتزلى ما ادعاه عليهم ابن الروندى بل صرح بأن المعتزلة لا تبرأ من هذا القول ولا تعتذر منه بل هى معتنقة له ، وقائلة به(١) .

١١ — موقف المحدثين من واصل :

إنه رغم زهد واصل بن عطاء فى الدنيا ، وأنه لم يقبض ديناراً ولا درهماً(٢) وأنه كان مشغولا فى النهار بالوعظ وتعليم الناس ، وفى الليل بالصلاة وقراءة القرآن(٣)، ورغم ماوراه المعتزلة فيه من حديث مسند عن على بن أبى طالب عن النبى صلى الله عليه وسلم (يكون فى أمتى رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل)(٤) .

وكذلك كتنفيره الناس من التعلق بالدنيا وتحذيرهم منها ، ويظهر أنه كان مشغولا جداً حتى أنه لم يتوان أن يعرض بجعفر(٥) فى حبه للدنيا وتعلقه بها وشغل قلبه بها.

---

(١) الانتصار لأبى الحسين الخياط المعتزلى ص ٩٨

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٧

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى ١٨

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٧ . وقد يكون هذا الحديث الذى ذكره المعتزلة فى واصل من وضع المعتزلة كما هى عادة أصحاب الفرق يجتهدون فى وضع حديث أو أحاديث فى رئيس فرقتهم يدل على أنه من معجزات الدهر وأن الرسول أخبر به حتى كأنه رسول من الرسل يخبر عنه قبل مجيئه الرسول الذى يسبقه) .

(٥) هو جعفر أبو عبدالله بن محمد بن على الأصغر بن الحسين بن على بن أبى طالب (المعارف لابن قتيبة ص ٩٤)

فقال له فى خطبته التى رد فيها عليه « وإنك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفاً »(١)

أنه رغم كل هذا فقد رأينا أن كتاب الفرق من الأشاعرة قد كفروه ، ولم يقف الأمر عند تكفير الأشاعرة له ، بل كفره كذلك أصحاب الحديث وجعلوه رجل سوء » ولا أعرف أى سوء فى رجل أوقف نفسه للدفاع عن الدين الإسلامى ولو فرضنا أن الرجل أخطأ فى نظرهم فلا يؤدى خطؤه إلى تكفيره وأنه رجل سوء لأن المجتهد إذا أخطأ فله أجر كما هو مقرر عند المسلمين ولكن الخلاف والتعصب للرأى هما اللذان دفعا بأصحاب الآراء الكلامية إلى تكفير بعضهم بعضاً ، مع إن كلا منهم لو اطلع على نية الآخر نحو الدين الإسلامى ، وأنه ما يريد إلا نصرته ، لزال الخلاف ولشكر كل منهم الآخر على موقفه إزاء هذا الدين الذى بلغ حبه فى قلوبهم درجة عظيمة .

١٢ — الحكم على واصل :

إنه يكفى فى حكمنا على واصل أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة (فرقة المعتزلة) صاحبة الأبحاث الكلامية ، والتى تركت للمسلمين تراثاً فلسفياً له قيمته والتى فتحت أمام العقيدة الاسلامية طريق البحث المنطقى مما جعل أصحاب الديانات الأخرى يقفون من هجوم هذه العقيدة الجديدة ، والذين كانوا يريدون أن يثاروا لأنفسهم منها بطريق الجدل الكلامى ، فلما رأى منهم المعتزلة هذا عرفوا على أساليبهم وأتقنوها وحاربوهم بمثل سلاحهم ؛ ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لما انقطعت غارات المخالفين من هذا الدين لأنهم لا يؤمنون بهما ، فلا يكون هناك طريق لاقناع هؤلاء إلا باستعمال الأدلة المنطقية والأساليب الجدلية التى ألفوها ، والذين

---

(١) المنية والأمل ص ١٩

استعملوا معهم هذه الأساليب هم المعتزلة . ولقد روى أن السمنية ناظروا جهماً في طريق المعرفة ، وهي الحواس الخمسة عندهم فعجز عن إقناعهم ، فلما أخبر واصلاً بهذا زاد على طريق المعرفة — عندهم — وهي الحواس الخمسة التي وقفنا بالمعرفة عندها لما أمكننا أن نثبت الإله سبحانه ولا نصـــل إلى وجوده ، لأنه لا يدرك وجوده بالحواس ، لأنه ليس محسوساً لما أخبر جهم واصلاً بهذا ورأى واصل أن هذا المبدأ خطر على الدين الإسلامي زاد في طريق المعرفة (الدليل) . فلما عرفوا أن هذا لواصل وأنه من كلامه لا من كلام جهم خرجوا إليه وأسلموا(١) .

هذا مثل من أمثلة موقف المعتزلة من الأمم التي كانت تهاجم الدين الإسلامي حصل بين رئيسها (واصل) وبين طائفة السنمية الحسيين الذين لا يؤمنون بإله وإنه ليكفي هذا دليلاً على فضل واصل بن عطاء .

لقد امتاز كذلك واصل بقوة جدله ، وماذكرناه من الجدل الذي وقع بينه وبين عمرو بن عبيد حتى ترك رأي أستاذه ورجع إلى رأي واصل وكذلك جدله مع الفرق المخالفة له يدلنا على قوته في هذه الناحية .

كما أنه كذلك كان أديباً حتى ضرب به الشعراء المثل في قدرته على التخلص من الراء من غير تكلف ولا مشقة(٢) ، ويشهد لقوته الأدبية كذلك وطواعية الكلام له خطبته التي ارتجلها أمام عبدالله بن عمر بن عبد العزيز(٣) وفاز فيها بالاستحسان

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢١

(٢) ومن هذا قول أبي محمد الخازن في قصيدة يمدح بها الصاحب ابن عباد .

نعم تجنبت لا يوم العطاء كما تجنب ابن عطاء لفظة الراء

(مرآة الجنان وعبرة اليقظان لأبي محمد عبد الله اليافعي . ج ١ ص ٢٧٤)

(٣) وقد قال في هذا بشار بن برد . مادحا واصلا .

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدهت من غير تقدير

الخ . المعجم لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٤

مثل خالد بن صفوان(١) ، وشبيب بن شبة(٢) ، ولقد امتاز واصل بالصراحة في الرأي ، فلقد كان يعيش تحت كنف الدولة الأموية ومع هذا كان يبرأ من معاوية وعمرو بن العاص ، وكان يقول بأن الإنسان مختار في أفعاله مع أن هذا الرأي لم يكن في مصلحتهم بدليل قول عطاء بن يسار ومعبد الجهني للحسن البصري بأن هؤلاء الملوك (ملوك بني أمية) يسفكون دماء الناس ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله(٣) .

ولقد كان واصل أول من وضع أساس الدعاة في الدولة الإسلامية ، وهو الذي سن إرسال الرسل في سبيل الدعوة إلى الله والدفاع عن الرأي الذي يعتنقه .

وهو الذي وضع أصـــل الاحتجاج بالإجماع والعقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب والسنة .

وعلى كل حال إذا فتشنا في جميع نواحي الرجل وجدناه قد بلغ فيها ذروة الكمال فإذا خطب كان خطيباً مصقعاً ، وإذا تحدث في العلم كان العالم المحقق وإذا صلى كان العابد المخلص ، يقضي الليل في الصلاة لله والاحتجاج للعلم ، وإذا خاصم كان للجدل القوي في حجته ، لا يترك مخاصمه إلا إذا ألزمه الحجة وإذا أحرج كان سريع البديهة ، سهلا عليه أن يخلص نفسه . لا يضطرب عقله ولا يختلج قلبه ، وبعد هذا ننتقل إلى زميله وصهره ورئيس المعتزلة بعده .

---

(١) هو خالد بن صفوان بن عبدالله بن عمرو بن الأهتم التميمي المنقري أحد فصحاء العرب وخطبائهم . كان راوية للأخبار ، خطيباً مفوهاً بليغاً ، وكان يجالس هشام بن عبدالملك وخالداً القسري ... توفى سنة ١٢٥ هـ (معجم الأدباء لياقوت ج ١١ من ص ٢٧ — ٣٥)

(٢) هو شبيب بن شبة الأخباري والأديب الشاعر صاحب خالد بن صفوان مات شبيب بعد المائتين (معجم الأدباء لياقوت ج ١١ من ص ٢٦٨ - ٢٦٩) .

(٣) المعارف لابن قتيبه ص ١٩٥ .

(ب) عمرو بن عبيد :

١ - مولده :

هو أبو عثمان عمرو بن عبيد(١) بن باب(٢)، وقد ولد مع واصل بن عطاء فى عام واحد وهو ثمانون من الهجرة . ولكن لم يذكر أحد من المؤرخين المكان الذى ولد به ، إلا أن بعض المؤرخين يذكر أن أباه كان مع جند الحجاج بالعراق(٣) فيجوز أن يكون عمرو قد ولد بالعراق ثم يقول بعض المؤرخين أن أباه كان يختلف إلى أصحاب الشرط بالبصرة فإذا رأى الناس عمراً مع أبيه قالوا خير الناس ابن شر الناس ، وبهذا يمكن لنا أن نقول إنه من الجائز أن يكون قد ولد بالبصرة ، ولقد أدرك عمر أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية حيث كانت ولادته سنة ثمانين وتوفى بعد المائة والأربعين من الهجرة(٤) فشهد بهذا سقوط دولة وقيام أخرى ورأى الفرق بين

---

(١) قال الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ « وعبيد أبو عمرو كان نساجاً ثم تحول شرطياً للحجاج ، وهو من سبى سجستان » .
(تاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٦٦)

(٢) قال ابن خلكان « وباب من سبى كابل من جبال السند (وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٣٠) ثم قال الخطيب « مولى لآل عرادة قدم من حنظلة تميم » (تاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٦٦) .

(٣) قال ابن خلكان « وكان أبوه (أى أبو عمرو يطلق أصحاب الشرط بالبصرة » (وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٣٠)
وقال الذهبى « وكان أبوه (أى أبو عمرو) من شرط الحجاج » (ميزان الاعتدال ٣ ص ٢٩٤)
وقال مثل هذا البغدادى أى قال إنه من شرط الحجاج ولم يقل إنه كان يطلق لهم (البغدادى فى تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٦٦) .

(٤) يقول ابن قتيبة « ومات عمرو فى طريق مكة ودفن بمران على ليلتين من مكة =

الدولتين فى السياسة والعلم والقوة والضعف ، ويظهر أنه كان من الدعاة فى السر للدولة العباسية(١) وكان عمرو مولى لبنى تميم ، ويقال إنه كان نساجاً(٢) ومع هذا كان يختلف إلى مجلس الحسن البصرى ويتلمذ له ولكن لا نعرف هل ترك هذه الصناعة لما تقدم فى تحصيل العلوم وأصبح من العلماء الذين يشار إليهم بالبنان أم بقى محتفظاً بصناعته حتى لا تمتد يده إلى الخلفاء على أن رفضه لما عرضه عليه أبو جعفر المنصور من المال الذى كان مقداره عشرة آلاف درهم يرجح أن عمراً كان له مال يعيش منه ، وليس بالبعيد أن يكون مصدره هو صناعته ولا ننسى بجانب هذا أن عمراً لم يكن راغباً فى الدنيا كثيراً حتى وصفه المؤرخون بالزهد فى الدنيا ، وإن زهده هذا جعله يرضى بالقليل الذى تدره عليه صناعته ، وجعله يستمسك بها حتى لا يفرط فى كرامته وصولا إلى المال .

٢ — صفاته :

لقد كان عمرو أسمر اللون مربوعاً بين عينيه أثر السجود ، ولقد كان شديد الأدب

= على طريق البصرة ، وصلى عليه سليمان بن على» (المعارف لابن قتيبة ص ٢١٢) ثم ذكر أن سليمان بن على الذى كان والياً على البصرة لأبى جعفر قد توفى سنة ١٤٢هـ (المعارف ص١٦٤) فتكون وفاة عمرو قبل وفاة سليمان أى إما أن تكون فى نفس السنه وهى سنة ١٤٢هـ ولكن قبل سليمان بقليل وإما أن تكون قبل هذه السنه إلا أن البغدادى فى تاريخه والمسعودى فى مروجه وابن خلكان فى وفياته والذهبى فى ميزان الإعتدال يذكرون أن وفاته لم تكن معروفة بالضبط فتارة يقولون إن وفاته كانت سنة ١٤٣ أو سنة ١٤٤ أو سنة ١٤٨ هـ .

(١) قال (أى المنصور إلى عمرو) بلغنى ان محمد بن عبدالله بن حسن ... كتب إليك كتاباً ؟ قال : قد جاءنى كتاب يشبه أن يكون كتابه ، قال فبم أجبته ؟ قال أو ليس قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا ، أنى لا أراه » (البغدادى ج ١٢ ص١٦٦)

(٢) يقول البغدادى : «إن عبيداً أبا عمرو كان نساجا» (البغدادى ج١٢ ص١٦٦)

حتى إن الحسن البصري لما سئل عنه قال للسائل (لقد سألتني عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكأن الأنبياء ربته إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به(١) ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه(٢) ولم يكن عمرو بالرجل الكثير المرح والفرح بالدنيا والمقبل عليها وهذا شأن أهل الزهد حتى وصف بأنه إذا رؤى مقبلا توهم أنه جاء من دفن والديه(٣) ويدلنا على زهده ما قدمه إليه أبو جعفر من المال الكثير وطلب منه أن يعرض عليه حاجته فيرد المال ويقول (لا تبعث إلي حتى آتيك) فيقول له أبو جعفر (إذاً لا نلتقي) قال هي حاجتي وانصرف ولم يقبل منه المنصور بشيء ، فأتبعه المنصور بصره حتى غاب عنه وقال :

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد(٤)

وكان كثير الحياء لا يجلس إلا مطرقاً ، كثير الصمت قليل الحركة مما يدل على الرزانة وكثرة التفكير حتى قيل في وصفه (إذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقود(٥)) ومع حياته هذا وصمته وتواضعه وقلة الكلام إذا جلس للوعظ والتعليم كان قوى التأثير على سامعيه حتى يجعلهم يتوهمون أن الجنة والنار لم تخلقا إلا له ، ويكفي دليلا

---

(١) يظهر أنه يريد من قوله « إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به» أنه كان مخلصاً في عمله بحيث إذا أسند اليه أمر من الأمور لم يتركه حتى يأتي على آخره ويدل لهذا قوله بعد ذلك «وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له»

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان . ج ١ . ص ٥٢٥

(٣) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٢)

(٤) (مروج الذهب للمسعودي . ج ٣ ص ٢٢٨ — البغدادي ج ١٢ . ص ١٦٩ — ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٢٩٧ — وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٥٢٦)

(٥) (المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢)

على قوته فى الوعظ وتأثيره على من يعظهم أن أبا جعفر المنصور كان يبكى عند ما يسمعه يتكلم فى شأن الدنيا والآخرة ويلح عليه فى أن يعاونه هو وأصحابه فيرد عليه عمرو قائلا (أدعنا بهذلك نسخ أنفسنا بعونك ، ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق)(١) .

وكان عمرو كثير الخوف من الله يحيى الليل كله بركعة واحدة ، يطيل التفكير فى القرآن حتى كان يقضى الليل كله فى ترجيح آية واحدة متدبراً فيها معتبراً بها ، وكان قلبه متعلقاً بالأماكن المقدسة لايذهب إليها إلا سيراً على الأقدام مع وقف راحلته على من أحصر ولهذا قيل إنه « حج أربعين حجة ماشياً ، وبعيره موقوف على من أحصر »(٢) وكان لا ينام حتى كان يقضى الليل كله بوضوء واحد يصرفه فى الصلاة وقراءة القرآن ومدارسة العلوم . وكان يطيل السجود فى صلاته حتى ظهر أثر ذلك بين عينيه ولقد وصفه الحسن بقوله : « بين عينيه أثر السجود »(٣) .

ولم يكن عمرو بالرجل المتعصب الذى لايرجع إلى الحق إذا عرفه ، ويترك الباطل إذا تبينه ، وهذا شأن العلماء إذا عرفوا الحق سارعوا إليه ، وإذا كشفوا الباطل فى نفوسهم تنكروا له وأزالوا ظلمته إلى نور الحق ولهذا رأيناه بعد أن كان يعتنق رأى أستاذه الحسن فى صاحب الكبيرة وهو أنه « منافق » ثم تبين له بعد مناظرة زميله فى الدرس (واصل) أن الحق معه وأن الواجب أن يسمى مرتكب الكبيرة « فاسقاً » وأنه يجب أن يكون فى منزلة بين المنزلتين لما تبين له هـــذا رجع عن رأيه وقال : ما بينى وبين الحق من عداوة ، والقول قولك وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت

---

(١) (عيون الأخبار لابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ . ج٢ . ص ٣٣٧ . طبعة دار الكتب)

(٢) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٢) .

(٣) (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان . ج١ ص ٥٣٥)

عليه من المذهب قائل بقول أبي حنيفة ، فاستحسن الناس منه هذا واستدلوا بذلك على ديانتهم (١).

٣ — عداوة أهل الحديث له :

إنه رغم هذه الصفات التي ذكرناها والتي هي بعض صفات عمرو فإننا نجد أهل الحديث قد أكثروا من ذم عمرو وناصبوه العداء وكانوا يحضون الناس على مقاطعته ، وكان إذا سلم عليهم لا يردون عليه السلام ، وكانوا يتهمونه بأنه يكذب في الحديث. ولقد رأينا بعضهم يقول عنه « إنه رجـــل سوء من الدهرية »(٢) . وأن يونس ابن عبيد(٣) علم أن ابنه يدخل على عمرو بن عبيد فنهاه عن هذا وقال له « يا بني قد عرفت رأيي في عمرو ثم تدخل عليه ؟ فجعل يعتذر قال . كان معي فلان . فقال يونس « أنهاك عن الزنا والسرقة وشرب الخمر ، فلأن تلقى الله بهن أحب إلي من أن تلقاه برأي عمرو وأصحابه ، وكان يتهمه ابن عون(٤) بأنه يكذب على الحسن ويقول (مالنا ولعمرو)(٥) . ويسأل عنه معاذ(٦) فيقول « من لا يقبل منه ولا يؤخـــذ عنه

(١) المنية والأمل لابن المرتضى . من ص ٢٣ — ٢٤

(٢) (ميزان الاعتدال لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ج ٢ . ص ٢٩٧)

(٣) (هو من عبد القيس ، ويقال إنه مولى لهم ، ويكنى أبا عبد الله ومات سنة ثمان وثلاثين ومائة ، ويقال سنة أربعين ومائة . وأنه كان من أهل البصرة .. (المعارف لابن قتيبة . ص ٢١١)

(٤) هو عبدالله بن عون بن أرطبان مولى لابن بزرة المزني ، ويقال مولى عبدالله ابن مغفل المزني مزينة مضر ، ويكنى عبدالله أبا عون ، ونكح عبدالله عربية فضربه بلال ابن أبي بردة بالسياط ... ومات سنة إحدى وخمسين ومائة وقد رأى أنس بن مالك اهـ (المعارف لابن قتيبة ص ٢١٣ — ٢١٤)

(٥) (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ج ١٢ ص ١٨٢)

(٦) هو معاذ بن معاذ ، ويكنى أبا المثنى من بني العنبر ، وولي قضاء البصرة لهارون ثم عزل ، وتوفي بالبصرة سنة ست وتسعين ومائة . (المعارف لابن قتيبة . ص ٢٢٣)

عمرو بن عبيد)(١) ثم يدعون عليه أنه كان يقول إن الآية (تبت يدا أبى لهب) ليست هكذا فى اللوح المحفوظ(٢) ، ثم يقع فيه أيضاً قتادة(٣) بالذم، فيقول له عاصم الأحول يا أبا الخطاب إنى أرى العلماء يقع بعضهم فى بعض ، فقال : يا أحول أولا تدرى أن الرجل إذا ابتدع بدعة فينبغى لها أن تذكر حتى تحذر ؟ ولكن عاصماً لم يقتنع بكلام قتادة فى عمرو وقد عرف زهده ونسكه فيأخذه النوم نصف النهار فإذا به يرى عمراً وقد جلس يحك آية من كتاب الله ، فعجب عاصم من هذا وسأله كيف تحك آية من كتاب الله ؟ فقال له عمرو سأعيدها ولكنه لم يستطع فقام من نومه وهو راض من وقوع قتادة فى عمرو لأنه رآه فى المنام يغير فى كتاب الله فاستدل من هذا على عدم دينه(٤) ، ولم يقف المحدثون عند هذا بل حكموا على عمرو بأنه فى النار من رؤيا رآها بعضهم(٥) . ومع هذا كان عمرو سمحاً معهم إذا أقبل عليهم سلم ووقف رغم إعراضهم(٦) عنه ، ولا يقع فيهم كما يقعون فيه . يقول له بعضهم يا أبا عثمان إنى لأرحمك مما يقول الناس فيك فيقول له عمرو يا ابن أخى أسمعنى أقول فيهم شيئاً ؟ فيقول لا ، فيقول (إياهم فارحم) ويقف على رأسه يونس ويقول لابنه (يا بنى لأن

---

(١) (البغدادى فى تاريخ بغداد جـ ١٢ - ١٨٤)

(٢) البغدادى . جـ ١٢ ص ١٧٢

(٣) هو قتادة بن دعامة سدوس ، وأبوه ولد بالدعامية إعرابياً ، وأمه سريرة من مولدات الاعراب ... ويكنى قتادة أبا الخطاب ومات سنة سبع عشرة ومائة .

(المعارف لابن قتيبة . من جـ ص ٢٠٣ - ٢٠٤)

(٤) (تاريخ بغداد للبغدادى . جـ ١٢ ص ١٧٨)

(٥) (البغدادى فى تاريخه : ١٢ . ص ١٨٧)

(٦) يقول البغدادى « حدثنا ابن زيد قال : كنت مع أيوب ويونس وابن عون وغيرهم فمر بهم عمرو بن عبيد ، فسلم عليهم ووقف وقفة فما ردوا عليه ، ثم جاز فما ذكروه (تاريخ بغداد . جـ ١٢ . ص ١٧٤)

تلق الله بالسرقة والزنا وشرب الخمر خير من أن تلقاه برأى هذا وأصحابه - يشير إلى عمرو بن عبيد - فيقول له عمرو (ليت القيامة قامت بى ويلك الساعة) فماذا يقال فى رجل يريد أن يحتكم إلى الله مع أهل الحديث الذين يتهمونه فى دينه ، إن هذا يدل على أن هذا الرجل كان واثقاً من أنه على الحق وأنه ما كان يتبع هواه ولذا روى عنه أنه قال عند موته (اللهم إنك تعلم أنه لم يسنح لى أمران فى أحدهما رضى لك وفى الآخر هوى إلا اخترت رضاك على هواى فاغفر لى)(١) وكان يتهم نفسه بالتقصير فى جانب الله ومما أثر عنه فى هذا قوله وقد حضرته الوفاة (نزل بى الموت ولم أتأهب له)(٢).

٤ - بيئة عمرو :

إن البيئة التى ولد فيها عمرو بن عبيد ونشأ فيها غير بيئة واصل حيث إن الثانى قد ولد بالمدينة ، أما عمرو فإنه ولد بالبصرة ونشأ بها وترب فيها والمدينة غير البصرة فى الآراء والعلوم والمعارف فإن أهل المدينة كانوا يمتازون بالاستمساك بالكتاب والسنة وعدم الميل إلى الآراء الحرة . وأما أهل البصرة فأصحاب ملل ونحل وعقائد مختلفة وتمسك بالرأى وتحلل من النص . ولهذا رأينا أن عمراً غير واصل وأن واصلا يرسل إليه يؤنبه على ميله عن طريقة أستاذه (الحسن) وتفسيره فى القرآن برأيه وتوجهه نهجاً غير نهج أستاذه فيه(٣) . إن هذه البيئة جعلت من عمرو عالماً ممن يسمونهم الأرائية (أصحاب الرأى) وجعله إذا لم توافق رواية الحديث المعقول من روح التشريع أن ينكر هذه الرواية أو هذا الرأى ولو كان صاحب هذه الرواية أو صاحب هذا الرأى صحابياً فيقال إن معاذ بن معاذ قال : قلت لعمرو بن عبيد . كيف حديث الحسن أن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء العدة ؟ فقال (إن عثمان لم يكن صاحب

---

(١) (وفيات الأعيان لابن خلكان . ص ٥٢٦)
(٢) (وفيات الأعيان لابن خلكان . ص ٥٢٦)
(٣) راجع هامش هذا الكتاب . ص ٧٨

سنة)(١) وحين روى له حديث السكتتين(٢) من سمرة وهو لا يصدق بهذا قال (ما نصنع بسمرة قبح الله سمرة)(٣) .

٥ — علمه وجدله :

لقد جمع عمرو بين العلوم العقلية والنقلية ، والعلوم الدنوية والأخروية ، ولقد كان من رواة الحديث يروى من غيره ويؤخذ عنه الحديث ، حتى قيل عنه ، إنه كان من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا ،(٤) وأنه كان يروى عن الحسن(٥) وأبي قلابة(٦) ويروى عنه الحادان(٧) ، وعبد الوارث(٨) ، ويحيى القطان(٩) ، وعبد الوهاب

(١) البغدادى . (ج ١٢ . ص ١٧٦) .

(٢) وهو (حفظت من النبي ﷺ سكتتين ، سكتة بعد تكبيرة الإحرام وسكتة حين فرغ من القراءة) .

(٣) هو سمرة بن جندب ، وهو من بنى لؤى بن شمخ بن فزارة ويكنى أبا سليمان وشهد أحداً وهو صغير ويقال إنه من العشرة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ آخركم موتاً فى النار ، واستعمله زياد على البصرة ومات سنه وبضع وستين . (المعارف لابن قتيبة ص ١٢٢)

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢

(٥) (ميزان الاعتدال للذهبى . ج ٢ . ص ٢٩٤)

(٦) هو الحسن البصرى . إرجع إلى ترجمته فى هذا الكتاب ، وأما أبو قلابة فهو عبد الله بن زيد ، وكان ديوانه بالشام ، ومات بداريا سنة أربع ومائة أو خمس ومائة (المعارف لابن قتيبة . ص ١٩٧)

(٧) الحادان هما حماد بن زيد بن درهم ويكنى أبا إسماعيل وكان عثمانيا وتوفى سنة تسع وسبعين ومائة بالبصرة — وصلى عليه والى الرشيد عليها . وحماد بن سلمة بن دينار من موالى ربيعة .. ومات . بالبصرة سنة أربع وستين ومائة . (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٠)

(٨) هو ابن سعيد ، ويعرف بالتنورى ، ويكنى أبا عبيدة ، مولى لبنى العنبر من بنى تميم توفى بالبصرة فى المحرم سنة ثمانين ومائة (المعارف . ص ٢٢٣)

(٩) هو يحيى بن سعيد القطان ، يكنى أبا سعيد ، وتوفى بالبصرة سنة ثمان وتسعين ومائة

الثقفى(١) ، وعلى بن عاصم(٢) ، إلا أنه مع كونه محدثاً كان يخالف أكثر المحدثين فى القول بالقدر (أى أن الإنسان مختار فى أفعاله) والدعوة إلى هذا الرأى والجدل فيه ، سأل بعضهم ابن معين عن عمرو بن عبيد ، فقال : « لا يكتب حديثه . فقلت له : كان يكذب ؟ فقال : كان داعية إلى دينه (أى إلى القول بالقدر) فقلت له : فلم وثقت قتادة وابن أبى عروبة وسلام بن مسكين ؟ فقال : كانوا يصدقون فى حديثهم ، ولم يكونوا يدعون إلى بدعة ،(٣) وإن المحدثين يريدون من البدعة القول (بالقدر) على حد تعبيرهم فهذا الخطيب البغدادى يروى لنا أن سائلا سأل معاذاً(٤) عن عمرو فقال له : من هذا ؟ قال : من لا يقبل منه ، ولا يؤخذ عنه ، ثم سأل آخر أباه عن عمرو فقال له ليس بشىء ؟ فقال نعم أيماء برأسه ، فقال له : قوم يرمون بالقدر إلا أنهم لا يدعون إليه ولا يأتون فى حديثهم بشىء منكر ؛ مثل قتادة(٥) ، وهشام الدستوائى(٦) ، وسعيد بن أبى عروبة(٧) ، وأبى هلال(٨) ، وعبد الوارث(٩) ،

(١) هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى ، ويكنى أبا محمد ، ولد سنة ثمان ومائة ، وتوفى بالبصرة سنة أربع وتسعين ومائة ، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٤)

(٢) هو على بن عاصم بن صهيب مولى لبنى تميم ، ويكنى أبا الحسن ، وكان يخطىء فى حديثه فترك حديثه ، وولد سنة تسع ومائة ، وتوفى بواسط سنة إحدى ومائتين (المعارف ص ٢٢٥)

(٣) (ميزان الاعتدال للذهبى ج ٢ ص ٢٩٦)

(٤) هو معاذ بن معاذ ، ويكنى أبا المثنى من بنى العنبر ، وولى قضاء البصرة لهارون ثم عزل ، وتوفى سنة ست وتسعين ومائة ، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٣)

(٥) تقدمت ترجمته فى هذا الكتاب

(٦) هو هشام بن أبى عبدالله ، واسم أبى عبدالله سنبر مولى لبنى سدوس ، ويرى بالقدر ومات بعد سنة ثلاث وخمسين ومائة (المعارف ص ٢٢٣)

(٧) هو ابن أبى عروبة مهران ، وهو من موالى بنى عدى بن يشكر ، ويكنى أبا نصر ، وكان قدريا ، ومات سنة ست أو سبع وخمسين ومائة المعارف ص ٢٢٣

(٨) هو أبو هلال الراسبى محمد بن سليم ، وكان أعمى ؛ وتوفى سنة ١٦٥ ه (المعارف ص ٢٢٣) .

(٩) عبد الوارث تقدمت ترجمته .

فقال : هؤلاء الثقات(١) ومما وصفه به أحد معاصريه قوله فيه : «ما رأيت أحداً أعلم من عمرو بن عبيد(٢)» .

ولقد سأله واحد عن البلاغة فأجابه بعدة تعاريف لها وكلما ذكر له تعريفاً يقول السائل فهو هذا أريد حتى انتهى به إلى تعريف أرضى نفسه ، وأراح عقله(٣) .

وكان محباً للجدل يكثر منه حتى كان يقضى الليل كله فيه . وكان هذا يغضب عليه أصحاب الحديث ويذمونه عليه وينكرون قوله(٤) . ولقد اجتمع مرة مع بعض

(١) (تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٨٤) (٢) (المنية والأمل ص ٢٢)

(٣) قيل لعمرو بن عبيد : ما البلاغة ؟ فقال . ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار ، قال السائل ليس هذا أريد ، قال فما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك ، قال السائل : ليس هذا أريد ، قال : من لم يحسن الاستماع لم يحسن القول ، قال : ليس هذا أريد ، قال : قال النبي ﷺ «إنا معشر الأنبياء بكاء» (بكسر الباء جمع بكيء وهو ما قل كلامه خلقة) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله ، قال ليس هذا أريد ، قال كانوا يخافون فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ما يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت ، قال : ليس هذا أريد ، قال فكأنك إنما تريد تخير اللفظ فى حسن إفهام ، قال : نعم ، قال : إنك إن أردت تقرير حجة الله فى عقول المكلفين وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة فى الآذان المقبولة عند الأذهان رغبة فى سرعة استجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب (عيون الأخبار لأبى محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدنيورى . ج ٢ ص ١٧٠ - ١٧١)

(٤) قال البغدادى : قال حدثنا حماد بن زيد قال «جلس عمرو بن عبيد وشبيب بن شيبة ليلة يتخاصمان إلى طلوع الفجر قال فما صلوا ليلتئذ ركعتين قال وجعل عمرو يقول «هيه أبا معمر ، هيه أبا معمر» (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٤) ثم قال البغدادى رواية أخرى وهى «قدم أيوب وعمرو بن عبيد مكة فطاف أيوب حتى أصبح وخاصم عمرو حتى أصبح» (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٥)

أصدقائه بمنى فقال له : « إن مثلى ومثلك لا يجتمعان فى مثل هذا الموضع فيفترقان من غير فائدة ، فإن شئت فقل ، وإن شئت فأنا أقول ، قال له قل ، قال : هل تعلم أحداً أقبل للعذر من الله عز وجل ؟ قال « لا » قال : فهل تعلم عذراً أبين من عذر من قال « لا أقدر فيما تعلم أنت أنه لا يقدر عليه » قال « لا » قال : فلم تقبل قول من لا أقبل العذر منه عذراً ولا أبين من عذر فانقطع صاحبه فلم يرد شيئاً(١) .

وقد احتج عمرو بن عبيد وأبو عمرو بن العلاء ، على أن الله عدل ولا بد أن ينجز وعده ويحقق وعيده بناء على مبدأ المعتزلة من إثابة المطيع وعقاب العاصى تحقيقاً للعدالة الإلهية وتنزيهاً لذاته سبحانه من الظلم فقال عمرو بن عبيد لأبى عمرو بن العلاء مقرراً رأى أصحابه إن الله وعد وعداً وأوعد إيعاداً وإنه منجز وعده ووعيده .
فقال أبو عمرو : أنت أعجم ، لا أقول إنك أعجم اللسان ولكنك أعجم القلب ، أما تعلم، ويحك ، إن العرب تعد إنجاز الوعد مكرمة وترك إيقاع الوعيد مكرمة ؟ ثم أنشده .

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

فأجابه عمرو بقوله : إن الشاعر قد يكذب ويصدق ، ولكن حدثنى عن قول الله عز وجل : (لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)(٢) إن ملأها أتقول صدق ؟ قال : نعم ، قال فإن لم يملأها أفتقول صدق(٣) ؟

ومع قوة جدله ومع اشتغاله بالعلوم العقلية والنقلية حتى كان ممن يروون الحديث عن غيرهم وعنه يأخذ غيره الحديث ، فإنه كان يقول الشعر ، لكنه من النوع الذى يتفق مع روحه وعواطفه وعقله ، شعر كله مواعظ وحكم وتزهيد فى الدنيا وتنفير

---

(١) (العقد الفريد لشهاب الدين أحمد بن عبد ربه الأندلسى . ج ١ ص ٢٥٥)
(٢) سورة هود ، الآية - ٢ -
(٣) (عيون الأخبار لابن قتيبة وهامشه ، ج ٢ - من ص ١٤٢ - ١٤٣ طبع دار الكتب المصرية)

منها لا شعر الملق والمدح والتقرب من الحكام والملق إليهم ، شعر يتفق مع إحساسه الوعظى . ولقد روى لنا هذا الشعر بعض(١) المؤرخين . وكما أنه كان بارعاً فى الجدل كان كذلك مؤثراً فى وعظه . طلب منه أبو جعفر أن يعظه فما تركه حتى بكى(٢) أمامه مع شدة بأسه وقوة بطشه ، وتعلق به أن يعينه هو وأصحابه فيأبى ويتركه .

٦ — موقفه من الحكام :

كان عمرو بن عبيد يكره الاتصال بالحكام والجلوس معهم ، وإذا دعوه إلى التقرب منهم ابتعد عنهم ، يرى السلامة والسعادة فى الحياة البسيطة التى لا تكلفه عناء معاشرة أصحاب السلطان ، يأتيه رسول أبو جعفر المنصور بخطاب يسأله فيه عن دعوة محمد بن عبد الله بن الحسن(٣) فيقرأه ثم يضعه ولا يجيب فيقول رسول المنصور :

---

(١) قال المسعودى والبغدادى وعظ عمرو بن عبيد المنصور ثم أنشده

يا أيهـــا الذى قد غره الأمل — ودون ما يأمل التنغيص والأجل
ألا ترى إنمـــا الدنيا وزينتها — كمنزل الركب حلوا ثمت ارتحلوا
حتوفها رصد وعيشها نكد — وصفوها كدر وملكها دول
تظل تفزع بالروعات ساكنها — فما يسوغ لهـا لين ولا جذل
كأنه للمنـــا والردى غرض — تظل فيه بنات الدهر تنتصل
تديره — ما أدارته — دوائرها — منها المصيب ومنها المخطىء الزلل
والنفس هاربة والموت يرصدها — فكل عثرة رجل عندها زلل
والمرء يسعى بما يسعى لوارثه — والقبر وارث مايسعى له الرجل

(مروج الذهب للمسعودى ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ ، تاريخ بغداد البغدادى ج ١٢ ص ١٦٨)

(٢) (تاريخ بغداد ، ج ١٢ . ص ١٦٨)

(٣) هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وكان قد خرج على أبى جعفر المنصور بالمدينة فوجه إليه الجيوش مع عيسى بن موسى ، وعلى مقدمته حميد بن قحطبة ، فقتل فى شهر رمضان سنة ١٤٥ ﻫ (المعارف لابن قتيبة ص ٩٣)

الجواب ، فيقول عمرو : ليس له جواب ، قل لصاحبك : دعنا نجلس فى هذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا فى عافية(١) . ويذهب إلى مقابلة المنصور فيرى البساط برجله ويجلس دونه ، ثم يخرج إليه الربيع ويطلبه ليدخل لمقابلة الخليفة ، فيتوكأ على الربيع ثم يعد له الخليفة مجلساً خاصاً قد فرش لبوداً ، ويتقدم لمقابلته هو وابنه المهدى ويقربه منه المنصور حتى أتكاه فخذه ، ثم يسأله عن حاله وعن نفسه وعن أولاده ، ثم يطلب منه أن يعظه فيقرأ عليه « والفجر وليال عشر... إلى أن قال له : إن ربك - يا أبا جعفر - لبالمرصاد » فبكى أبو جعفر بكاء شديداً ، ثم يزيد فى وعظه فيبكى المنصور حتى تجف عيناه ، فيقول له سليمان بن مجالد : رفقاً بأمير المؤمنين قد أتعبته منذ اليوم ، فيقول له عمرو : « بمثلك ضاع الأمر وانتشر ، لا أبا لك ، وماذا خفت على أمير المؤمنين إن بكى من خشية الله ؟ » ثم يقول له أبو جعفر بعد هذا : يا أبا عثمان ، أعنى بأصحابك استعن بهم ، فيقول له عمرو : أظهر الحق يتبعك أهله ، ثم يسأله عن كتاب جاءه من محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن ، ثم يقول له : بأى شىء أجبته ؟ فيقول له عمرو : أو ليس قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا ؟ أنى لا أراه ، فقال له المنصور : لكن تحلف لى ليطمئن قلبى ، فيجيبه عمرو بقوله : لئن كذبتك تقية ، لأحلفن لك تقية ، فيقول له أبو جعفر : والله والله أنت الصادق البر ، قد أمرت لك بعشرة آلاف درهم تستعين بها على سفرك وزمانك فيقول له عمرو لا حاجة لى فيها ، فيحلف المنصور أن يأخذها ، فيحلف عمرو أن لا يأخذها ويخرج ويتركه بعد أن يعظه فى أمر ابنه المهدى الذى اعترض على رد عمرو ما أمر به الخليفة(٢) .

هذا موقف عمرو من الحكام لا يخضع لسلطانهم ولا ينزل عن كرامته لهم ولا

---

(١) عيون الأخبار لابن قتيبة الدينورى . ج١ ص٢٠٩ طبع (دار الكتب المصرية)
(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى . ج١٢ من ص ١٦٧ - ١٦٩)

يريق ماء وجهه بالسؤال بل يزهد فى ما لهم ولا يسكت عن نقدهم وتقويم معوجهم يشتد فى وعظهم حتى يجعلهم يبكون أمامه من شدة تأثيره ، ويظهر أن الرجل كان مخلصاً ممتلأ قلبه إيماناً بحب الله حتى يفيض نوره على سامعيه فيؤثر فيهم تأثيراً يجعلهم يذوبون أمامه ، ولا يسكت مع هذا عن عيب سياستهم العامة . يروى المؤرخون عنه أنه مر بسارق تقطع يده فقال : « لا إله إلا الله ، سارق السر يقطعه سارق العلانية »(١) هذا نقد لاذع موجه للحكام إنه يعجب من أمرهم حيث يقطعون يد السارق سراً وهم يسرقون علانية ، وهذا وصف للحكام بالظلم وأخذ مال الرعية ظلماً ، ومع هذا إذا سرق سارق ليأكل قطعوا يده .

٧ — علاقته بأستاذه :

لقد قلت عند الكلام على واصل إن المؤرخين وقفوا عند ذكر الخلاف بين التلميذ وأستاذه الذى وقع بينهما على صاحب الكبيرة وإن الأستاذ طرد التلميذ أو اعتزله التلميذ ، ولم يشيروا إلى شيء وراء هذا وما ذكروه عن واصل قالوه فى عمرو بن عبيد زميله ، ولكننى قلت إن العلاقة بقيت بين الأستاذ وتلميذه واصل ، وهنا أقول كذلك إن عرى المودة لم تنفصم بين عمرو وأستاذه الحسن بل بقى التلميذ يتردد على الأستاذ ويأخذ عنه وينهل من معين علمه وبقى على إخلاصه له ووصل حبل المودة بينهما ، والحسن لا يبخل عليه ولا يرده عن درسه والإستفادة من علمه ، ولقد أشرت عند الكلام على واصل مايدل على هذا بالخطاب الذى أرسله واصل إلى عمرو يأمره فيه بالتزام طريق الأستاذ وعدم الخروج على منهجه والتزام نصحه والتمسك بوصيته التى أوصاهما بها مع زملائهما فى الدرس وأن يتذكر تحذيره له(٢) .

---

(١) (عيون الأخبار لابن قتيبة الدينورى ، جـ١ ، ص٥٦ طبع دار الكتب المصرية)

(٢) راجع صفحتى ٧٧ ، ٨٧ من هذا الكتاب وهامشه .

وهنا اذكر شيئاً آخر يدل على هذه العلاقة وأنها بقيت حتى توفى الأستاذ وبعد ما أسن ، فقد جاء فى تاريخ بغداد أن حميداً حدث أصحابه بحديث ، فقال عمرو كان الحسن يقوله ، فلما قال عمرو هذا قال حميد لبعض أصحابه : لا تأخذ من هذا (أى عمرو بن عبيد) شيئاً ، فإن هذا يكذب على الحسن ، كان يأتى الحسن بعد ما أسن فيقول : يا أبا سعيد ، أليس تقول كذا وكذا الشىء الذى ليس من قوله ، فيقول الشيخ برأسه هكذا(١) . إن هذه الرواية تدل دلالة واضحة على بقاء العلاقة والصلة والإستفادة العلمية بين الأستاذ وتلميذه عمرو ، وإن كان المحدثون لم يقصدوا بها هذا بل كانوا يقصدون بها أن عمراً كان يكذب فى رواية الحديث ، وإنه لم يكن يتحرى الرواية عن أستاذه وإنه كان يستغل تقدمه فى السن ليأخذ منه الموافقة على ما يريد نشره من آرائه أو من الأحاديث التى تعضدها ، وهذا طبعاً لا يهمنى فى هذا المقام لأننى تكلمت فى فقرة خاصة عن ادعاءات المحدثين وتحاملهم على عمرو ، وإنما الذى يعنينى هنا أن الصلة بقيت بين عمرو وأستاذه ، كما بقيت بين واصل وأستاذه وإن كان الأول قد حاد بعض الشىء عن نهج أستاذه ، وأن الثانى قد بقى محافظاً عليها ، لهذا أرسل إليه يحذره عاقبة هذا الميل وينصحه بالتزام طريقة الأستاذ وعدم الاغترار بمدح الإخوان والتشجيع على هذا ، فإن التزام طريق الأستاذ السوى خير من الوقوع فى مفاتن الشيطان وعدم الاحتياط فى أمور الدين ، وترك الحرية للنفس لترى ما تريد .

٨ - مقارنة بين واصل وعمرو :

إنه رغم مكانة عمرو عند الحكام ورغم إلحاح أبى جعفر عليه بأن يعينه هو وأصحابه على نشر لواء الحق وإخفاق الباطل ، ورغم شدته على أبى جعفر وولى عهده

---

(١) (تاريخ بغداد الحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ج ١٢ ص ١٨٠ طبع مكتبة الخانجى بالقاهرة . والمكتبة العربية ببغداد) ومطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٩ هـ الموافق سنة ١٩٣١ م .

المهدى فى إسداء النصح لهما ووعظهما ، ورغم نقده اللاذع لهما ، رغم كل هذا لم يكن عمرو ليعمل على نشر مبادىء المعتزلة ، أما واصل فإنه رغم الظروف التى لم تواتيه ، ورغم عدم ملاءمة الحالة السياسية لنشر آراء المعتزلة لتحامل الحكام الأمويين على كل من يدعو لرأى يخالف مبادىء القرآن الصريحة ، إنه رغم هذا كان واصل دائباً فى الدعاية لأصول المعتزلة حتى كان له فى كل الأقطار رسل لنشر هذه الأصول فى الدولة الإسلامية من الصين إلى مراكش(١) ، ويظهر أن سبب هذا هو أن عمراً لم يكن يؤمن بمبادىء المعتزلة كل الإيمان حتى إننا رأينا أن واصلا قد فارق أستاذه لرأيه فى صاحب الكبيرة وبقى عمرو على رأى أستاذه حتى جادله واصل وأقنعه فانضم إلى رأيه(٢) فكان أصل المعتزلة وشيخها الأول وأس مبادئها هو واصل لهذا رأيناه أول داع لهذه المبادىء وأول عامل على نشرها ، وتعليم الناس أصولها وهناك فرقاً آخر بين واصل وعمرو وهو إن الأول كان مشهوراً بالجدل العقلى والقدرة على الكلام ، أما عمرو فيظهر أن شهرته برواية الحديث — رغم طعن المحدثين فى أمانته — كانت أكثر من شهرته بالعلوم العقلية والجدل فيها ولكن مع هذا رأينا أن واصلا كان يتمسك بالنصوص أكثر من عمرو ، وكان يحافظ على التزام طريق أستاذه أكثر من عمرو ، والخطاب الذى أرسله واصل لزميله أكبر شاهد على ذلك وهذا يدل على أن عمراً كان يميل إلى التحرر من كل شىء ، يحب التحرر من قيود الحكام يتقرب إليه أبو جعفر — على سطوته — فينفر منه ، ويهديه بمال كثير فيرده ، ويحب التحرر من النصوص إذا وجد منفذاً ينفذ منه إلى العقل لا يتورع من أن يخطىء صحابياً(٣) أو ينقد آخر ويرد

---

(١) (ارجع إلى صفحة ٧١ وهامشها من هذا الكتاب)

(٢) (ارجع إلى هذا الكتاب من ص ٨١ - ٨٢)

(٣) قال الخطيب البغدادى : إن معاذ بن معاذ قال : قلت لعمرو بن عبيد : « كيف حديث الحسن إن عثمان ورث امرأة عبدالرحمن بعد انقضاء العدة ؟ فقال : إن عثمان لم يكن صاحب سنة » تاريخ بغداد البغدادى ج ١٢ ص ١٧٦

روايته(١) ، وهذا بأجمله هدفاً لنقد المحدثين وتحاملهم عليه ، ومع كل هذا كان عمرو واعظاً مؤثراً أكثر من زميله واصل ، فبقدر ما كان الثاني جدلا كان الأول واعظاً لا يتركك من يعظه حتى يبكي أمامه ويستزيده ولقد رأينا كيف كان يؤثر بمواعظه على أبي جعفر ويتعلق أبو جعفر به ليبقيه معه فيأبى عمرو إلا أن يتخلص ، ويؤثر الجلوس الهادىء بعيداً عن الحكام ليعيش في عافية حتى يأتيه أجله ، ويظهر أنه كانت لشهرة في البصرة أكثر من زميله واصل ، وقد يكون لتعظيم الحكام له ، وتقربهم منه ، وبعده منهم ، وزهده في الدنيا وطول بقائه في البصرة ، وإقامته بها طويلا ، وتأثيره في الوعظ أثر في هذا(٢) .

٩ — آراء عمرو الكلامية :

لقد قلت عند الكلام على واصل إن آراءه الكلامية هي :

(أولا) رأيه في صاحب الكبيرة ، وأنه عنده في منزلة بين المنزلتين أي إنه ليس بمؤمن كامل الإيمان ، وإنه ليس بكافر لاتصافه ببعض أوصاف المؤمنين ، وإنه سماه لهذا ، فاسقاً ، لا منافقاً كما قال أستاذه الحسن ، ولا كافراً كما قالت الخوارج ، ولا كافر نعمة كما قالت الشيعية ، ولا مؤمناً كما قالت المرجئة .

(ثانياً) رأيه في أفعال الإنسان ، وهل هو مختار أو مجبور ، وقلت إن واصلا

---

(١) قال الخطيب البغدادي : إن يحيى بن سعيد قال : قلت لعمرو بن عبيد « كيف حديث الحسن عن سمرة — يعني في السكتتين في التكبير — فقال عمرو . ما تصنع بسمرة ، قبح الله سمرة » (تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٧٦)

(٢) قال الحافظ الذهبي . حدثنا عبيد الله بن عمرو قال دفع أبي إلي مالا وأشرك بيني وبين معمر ، فقدمنا البصرة ، فجاء بي معمر إلى أيوب فقال : إلزم هذا ، قال فرأى عمرو ابن عبيد راكباً عليه الثياب ومعه الناس فسمعت منه (ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ طبع الخانجي)

قد ذهب إلى أن الإنسان مختار فى أفعاله وليس مجبوراً ليتحقق عدل الله ، لأنه لا يصح — أن يكلف الناس ثم يسلبهم اختيارهم أو لا يعطيهم قدرة يحققون بها مافرضه عليهم ، وترتب على هذا العدل بإعطاء الناس إرادة بها يرجحون بعض الأفعال على بعض وقدرة ينفذون بها مايريدون قانون الثواب والعقاب ، أو على حد تعبيرهم ، « الوعد والوعيد » .

(ثالثاً) رأيه فى الصفات ، وإنه كان ينكر أن هناك معنى وذاتاً لأن هذا يؤدى إلى تعدد القدماء ، وتعدد القدماء باطل ، لأنه يؤدى إلى الشرك ، والشرك على الله محال ، لهذا كان يقول بعدم وجود صفات المعانى أى الصفات التى تثبت معنى زائداً على الذات على حد تعبير الأشاعرة ، ولم يكن واصل لينكر مااقتضيه هذه الصفات من الكمال الواجب لله سبحانه ، وإنما ينكر فقط - على حسب مافهمه - إن هذه الصفات إذا قلنا إنها معان - فقد يؤدى هذا القول إلى أن يكون هناك أمران لهما وجودان مستقلان هما الذات والمعنى وكل منهما قديم فيؤدى هذا إلى تعدد القدماء . وهو باطل .

(رابعاً) رأيه فى على وأصحابه وطلحة والزبير وعائشة ، وعرفنا أنه وقف فى هذه المسألة موقف العلماء الذين يحتاطون فى أحكامهم على أمثال هؤلاء الذين عرف فضلهم وسبقهم إلى الإسلام والذين رأى لهم مواقف كريمة فى الدفاع عن الدين والذود عنه ، فيقارن هذه الفضائل التى عرفها لهم وعرفها المسلمون مع الأحداث التى وقعت منهم من تفرق كلمة المسلمين وإراقة الدماء الطاهرة ، وتمزيق شمل المسلمين ، وتفريق كلمتهم بعد أن جمع الله بينهم على دين محمد ، رأى واصل هذا وذاك ، وضم إلى هذا أن الحق لا يتعدد فوقف موقف الاحتياط ولم يحكم على أحد الفريقين بحكم قاطع ، وإنما قال : « إن أحد الفريقين فاسق ، ولكن لا يعرف من هو على القطع ، وهناك طرف ثالث قطع واصل فى الحكم عليه بأنه فاسق وهو معاوية وعمرو بن العاص

أصحابهما ، وهذا يدل من طرف خفى على أن واصلا كان يحب العلويين ، ولذ يكون هذا سبب ميل الشيعية إلى آراء المعتزلة وتكريم زيد بن على له حين ذهب إلى المدينة .

هذه هى آراء واصل الكلامية التى كان يناضل فى سبيلها ، والتى كان يرسل الدعاة إلى نشرها ، وهى نفسها آراء عمرو بن عبيد إلا أننا عرفنا عند الكلام على واصل أن عمراً كان يعتنق رأى أستاذه الحسن فى صاحب الكبيرة ، ثم تحاج هو وواصل فى هذه المسألة حتى غلبه واصل على رأيه وأقنعه بصحة ماذهب إليه واعتنق رأى زميله وترك رأى أستاذه ، وقال مابينى وبين الحق من عداوة ، ثم تعاونا معاً على الدفاع عن مبدأ واصل الذى عرفناه .

وأما مسألة أفعال الإنسان وأنه مختار فى أفعاله وليس مجبوراً فقد اعتنقها كذلك عمرو ، ولكن يظهر أنه بمقدار تحمس واصل إلى رأيه فى صاحب الكبيرة ، كان تشدد عمرو فى مسألة أفعال الإنسان وأنه مختار لا مجبور ، ولهذا كان أصل العداوة التى بينه وبين المحدثين هو إنه قدرى ، والقدرى فى رأيهم من ينكر القدر أى من يقول بأن الإنسان حر فى أفعاله ، وليس خاضعاً لسلطان القدر ، يروى لنا الخطيب البغدادى أن زكريا بن يحيى الساجى قال : (كان عمرو بن عبيد قدرياً ، وكان داعية ، تركه أهل النقل ، ومن كان يميز الأثر من أهل البصرة . . .)(١) . لم يكتف عمرو بكونه قدرياً وحده وإنما كان يدعو إلى اعتناق هذا المبدأ ، وهذه الدعاية للقول بالقدر كانت كذلك سبباً فى عدم أخذ المحدثين بروايته ، وبعد أن كان ثقة عندهم فى الرواية تخلوا عنه وتركوا روايته ، وسموه المقيت(٢) ـ على حد تعبيرهم ـ أى الممقوت ، ويظهر أن

---

(١) (تاريخ بغداد . جـ ١٢ . ص ١٨٦)

(٢) قال الخطيب البغدادى : كان أيوب إذا ذكر عمرو بن عبيد قال : (مافعل المقيت مافعل المقيت) (تاريخ بغداد . جـ ١٢ ، ص ١٧٤)

حنقهم عليه الدعاية للقول بالقدر كان أشد من حنقهم عليه بالقول بالقدر نفسه ، ويبين لنا هذا بوضوح ما رواه الخطيب البغدادي أولا عن عبد الله بن علي بن عبد الله المديني أنه سأل أباه عن عمرو بن عبيد فقال له : ليس بشيء لا يكتب حديثه ؟ فأومأ إليه بنعم فقال له : قوم يرمون بالقدر إلا أنهم لا يدعون إليه ، ولا يأتون في حديثهم بشيء منكر ، مثل قتادة وهشام الدستوائي ، وسعيد بن أبي عروبة ، وأبي هلال وعبد الوارث(١) (وثانياً ما رواه الحافظ الذهبي أنه قيل لابن المبارك : لم رويت عن سعيد وهاشم الدستوائي وتركت حديث عمرو بن عبيد ورأيهم واحد قال : كان عمرو يدعو إلى رأيه ، ويظهر الدعوة وكانا ساكتين(٢)) .

وأما مسألة علي وأصحابه ، وطلحة والزبير وعائشة وعثمان فكان عمرو يقول عليهم إن الواحد منهم فاسق بعينه وهذا خلاف رأي واصل الذي كان يفسق أحد الطرفين ولم يعين الفاسق منهم لعدم ظهور الحق له ، ولا أعرف على أي أساس بنى عمرو رأيه هذا إلا أن يكون قد اعتقد أن كل من تسبب في حمل السيف ، لأجل قتال المسلمين فهو عاص لأنه ما كان يرى السيف ويشهد لهذا الرأي قوله لأبي جعفر حين سأله عن خطاب محمد بن عبد الله بن الحسن الذي يقال إنه أرسله إلى عمرو كما ظن أبو جعفر : (أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا إني لا أراه(٣)) . فكان عمراً بناء على هذه الرواية لم يكن يرى السيف حكما بين المسلمين ولا طريقاً إلى إحقاق الحق بينهم أو يعتمد عليه في الوصول إلى خلافة المسلمين ، ومن هنا يجوز أنه كان يحكم بتفسيق كل من قاتل بالسيف للوصول إلى الخلافة ولو كان محقاً في رأيه أو

---

(١) (تاريخ بغداد . ج ١٢ - ص ١٨٤)

(٢) ميزان الاعتدال الذهبي ج ٢ — ص ٢٩٥ ثم روى عن الفلاس أنه قال : إن عمراً متروك صاحب بدعة قدري ج ٢ . ص ٢٩٤

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . ج ١٢ ص ١٦٨

مخلصاً فى دعوته . ولقد بالغ فى الذهاب إلى هذا الرأى حتى قال كما رواه المؤرخون :
« والله لو أن علياً وعثمان وطلحة والزبير شهدوا عندى على شراك نعل ما أجزته » ثم
روى عنه كذلك أنه قال : « والله لو شهد عندى على وعثمان وطلحة والزبير على
سواك ما أجزته(١) » .

ثم يذكرون عن عمرو حديثاً كان يرويه عن الحسن وهو : إن معاذ بن معاذ قال
لعوف : إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن أن رسول الله ﷺ قال : « من حمل
علينا السلاح فليس منا(٢) » .

بناء على هذا الحديث الذى كان يرويه عمرو عن الحسن عن النبى ﷺ يكون عمرو
معذوراً فى ذهابه إلى الحكم بالفسق على كل من حمل السلاح على المسلمين ولو كان
علياً وطلحة والزبير وعائشة .

أى ومن الجملة مثل أراء واصل

وأما رأيه فى معاوية فهو كرأى زميله واصل وهو تفسيقه قطعاً بل كان يذهب إلى
أبعد من هذا إذ كان يروى حديثاً عن الحسن عن النبى ﷺ يقول فيه « إذا رأيتم
معاوية على المنبر فاقتلوه(٣) » .

هذه هى آراء عمرو بن عبيد وهى لا تخرج فى جملتها عن آراء زميله واصل وإن
خالفه فى بعض مبادئه التى ذكرتها والتى لا تجعل الخلاف بينهما بعيداً ولهذا جعلتهما
طبقة واحدة .

الخــــلاصة :

وخلاصة ما تقدم من آراء هذه الطبقة من المعتزلة لم تخرج عن الآراء التى كانت

(١) (تاريخ بغداد . جـ ١٢ — ص ١٧٨)
(٢) (تاريخ بغداد للخطيب البغدادى . جـ ١٢ ص ١٨١ . ويلاحظ أن المحدثين يكذبون عمرا فى هذا الحديث ويقولون إنه أراد بهذا أن يجوز إلى كلامه الخبيث)
(٣) (تاريخ بغداد . جـ ١٢ ص ١٨١ . ويروى البغدادى وكذلك أن المحدثين كانوا يكذبون عمرا فى هذا الحديث كما كذبوه فى الحديث السابق) .

شائعة فى عصرهم من الكلام فى هل الإنسان مجبور أو مختار وما حال من ارتكب إثماً من المؤمنين هل لا زال مؤمناً رغم إثمه أو أصبح بإثمه هذا كافراً بعد أن كان مؤمناً أو صار بهذا الإثم منافقاً أو أنه لا مؤمن ولا كافر ولا منافق بل هو فى حالة بين حالتى الإيمان والكفر وهو أنه فاسق .

أما بالنسبة للمسألة الأولى : فقد كان رأى واصل وصاحبه عمرو أن الإنسان مختار فى إتيانه أفعاله يفعل الخير بإرادته ويتركه بإرادته ويأتى الشر طائعاً ويتركه طائعاً ، ولهذا سماهما أهل عصرهما (بالقدرية) أى المنكرين لقدر الله الذى حدد طريق الإنسان فى هذه الحياة وإن الإنسان فى حدود هذا المقدر عليه تكون أعماله إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، وظن المعاصرون لهما أنهما بهذا يكونان قد أنكرا حديث القدر الذى قيل فيه « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره »(١) إلا أن المعتزلة قد روى عنهم أنهم كانوا يؤولون هذا الحديث بما يتفق مع مذهبهم وهو أن المراد بالخير والشر الواردتين فى الخبر « البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة إلى غير ذلك من الأفعال التى لا تدخل فى مقدور الشخص دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من أكساب العبد »(٢) .

---

(١) روى يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر عن أبيه عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أنه قال « بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ إذا طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبى ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه . وقال « يا محمد أخبرنى عن الإسلام فقال الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . قال صدقت . فعجبنا له يسأله ويصدقه . قال فأخبرنى عن الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » (تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول ج ١ من ص ١٣ — ١٤ . طبع المطبعة السلفية . سنة ١٣٤٦ م)

(٢) (الملل والنحل للشهرستانى . من ص ٢٢ — ٢٣ . طبع أوربا)

وأما المسألة الثانية : وهي حال من ارتكب إثماً من المؤمنين فإن واصلا وصاحبه عمراً قد اختارا أن يكون (في منزلة بين المنزلتين لا مؤمناً ولا كافراً) وذهبا إلى تسميته باسم (الفاسق) خلافاً لأستاذهما الذي كان يسميه (منافقاً) ، وقد كانت هذه المسألة سبباً في وقوع الخلاف بينهما وبين أستاذهما — كما يقول مؤرخو الأشاعرة — وإن كان قد ثبت لنا أثناء الحديث على واصل وصاحبه أن العلاقة لم تنقطع بين الأستاذ وتلميذيه .

وكان من الآراء الشائعة في هذا العصر كذلك مسألة (صفات الله) ولقد عرفنا رأى جهم فيها وكذلك رأى غيلان الدمشقي . وأما رأى واصل فهو إن هذه الصفات ليس لها تحقق ومعنى لأنه لو كان لها غير معنى الذات أو تحقق غير تحقق الذات لأدى هذا إلى تعدد القدماء لأنه يجب أن تكون صفات البارى قديمة لكن تعدد القدماء باطل لأنه يؤدى إلى الشرك المحال . إذن هذه الصفات ليس لها معنى غير الذات وأما عمرو فلم أر له في الصفات رأياً صريحاً ، وهل كان رأيه فيها كرأى زميله أو كان له فيها رأى آخر ؟ لكن بعض كتب الفرق قد ذكرت أنه لم يقم خلاف بينه وبين زميله إلا في مرتكب الكبيرة أولا ثم أقنع واصل زميله برأيه فيه فرجع إلى رأيه(١) وبعض هذه الكتب ذكرت أن آراء عمرو هي آراء واصل(٢) إلا في مسألة على مقاتليه وعلى هذا يكون رأى عمرو في الصفات هو رأى واصل .

ومما كان شائعاً في هذا العصر : الحكم على من كانوا يتقاتلون على الخلافة الإسلامية ولقد اختلف المسلمون في هذا العصر في الحكم عليهم فبعضهم كفرهم جميعاً ، وبعضهم خطأ البعض ولم يفسقه ولم يكفره وفسق البعض الآخر وكان لواصل وصاحبه عمرو رأى في هذه المسألة وإن كان بينهم بعض الخلاف حيث ذهب واصل إلى أنه

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢

(٢) (الملل والنحل للشهرستاني ص ٣٤ طبع أوربا)

بعضهم فاسق لا بعينه . وهم أصحاب الجمل وعلى ومن معه . وذهب عمرو إلى أن كلا الطرفين فاسق بعينه ، وأما البعض الآخر وهو معاوية وأصحابه فقد اتفقا على تفسيقهما.

هذه هي الآراء الشائعة في هذا العصر وهذا رأى الطبقة الأولى من المعتزلة فيها ولم تذكر هذه الطبقة آراء جديدة وكل ما كان لها أنها اختارت لها طريقاً معيناً إزاء هذه الآراء وكونت لها منها ما يشبه أن يكون مذهباً موحداً ودافعت عن هذا المذهب وجادلت في سبيل تأييده .

ولم تكن صبغة هذه الطبقة صبغة فلسفية بل كان يغلب على استدلالها الإستنتاج من الكتاب والسنة وإن كان لها نهج خاص في هذا الإستنتاج قد يخالف في بعض الأحيان طريق المحدثين الذين يقفون عند حد النصوص ومن هذه الناحية فقط وناحية تحللها بعض الشيء من ظاهر ما يدل عليه بعض النصوص كان خلاف المحدثين لها . وسنرى في الطبقة الثانية والثالثة كثيراً من الآراء الجديدة التي يصح أن تعتبر فلسفية كما أننا سنرى طريقاً آخر في الإستدلال على الآراء والجدل فيها وإلى هنا ينتهي كلامنا على الطبقة الأولى من المعتزلة وفي فصل تال سنتحدث عن الطبقة الثانية منها إن شاء الله .

الفصل الرابع
الطبقة الثانية من المعتزلة

(ا) تمهيد(١)

سأتحدث فى هذا التمهيد الذى نقدمه بين يدى الطبقة الثانية من المعتزلة عن حال المسلمين العلمية من عصر الرسول عليه السلام إلى أوائل هذه الطبقة وظهور أشخاصها حديثاً إجمالياً ، ثم نبين كيف عرف المسلمون الفلسفة اليونانية التى تأثرت بها هذه الطبقة من المعتزلة ، وإنما قدمنا هذا التمهيد لأنه سيظهر لنا الفرق بين هذه الطبقة من المعتزلة والطبقة التى تحدثنا عنها فى الفصل الثالث من هذا الكتاب ، وسنبين أن سبب هذا الفرق بين الطبقتين هو تغير الحالة العلمية عند الدولة العباسية عنها فى عصر الرسول والخلفاء الراشدين بعده ، ثم عصر بنى أمية ، وكذلك ما نشأ عن تأثر المسلمين فى هذا العصر بالفلسفة اليونانية سواء كان هذا التأثر عن طريق الاختلاط بالأمم التى كانت تعرفها ، أو عن طريق ترجمة كتبها إلى المسلمين ، ولهذا سأجتهد فى الوقوف على الكتب التى ترجمت فى هذا العصر ، لأنه بمقدار وقوفنا على هذه الكتب وما تحويها من الآراء الفلسفية يكون الحكم على تأثيرها فى المسلمين صحيحاً ، أما الأحكام التى يرسلها أصحابها جزافاً بأن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية من غير بيان لنوع الفلسفة التى تأثروا بها ، ومن غير بيان مدى هذا التأثير ، فلن أسلك إليها طريقاً ، لأن هذا لا يتفق مع الروح العلمية الصحيحة التى نحب أن تشيع بين قراء مصر خاصة والعالم الإسلامى عامة .

---

(١) أكثر هذا التمهيد مقتبس من رسالتى « أبو الهذيل العلاف ومدى تأثير الفلسفة اليونانية فى آرائه الكلامية » التى تقدمت بها لنيل العالمية من درجة أستاذ من قسم الفلسفة وعلم الكلام فى كلية أصول الدين .

(أولا) وصف إجمالي لحالة المسلمين العلمية إلى عصر الطبقة الثانية من المعتزلة

١ — الحالة العلمية للمسلمين فى عصر الرسول والخلفاء الراشدين :

لقد جاء النبي عليه السلام بدين من عند الله ، ولم يجيء بنظريات علمية معقدة ، أو آراء فلسفية شائكة تبعث فى النفوس شبهاً ، وفى العقول شكوكا ، ولكن جاء محمد عليه السلام بدستور أنزله الله سبحانه وتعالى عليه ، ينظم علاقة الإنسان بربه ويبين الواجب على المخلوق نحو خالقه ، كما أنه يرشد الإنسان إلى الواجب عليه نحو نفسه ونحو أسرته ، ثم يحدد كذلك علاقة الإنسان بالمجتمع الذى يعيش فيه ، هـــذه هى النواحى الثلاث التى اشتمل عليها الدستور القرآنى . كان الرسول عليه السلام موجها اهتمامه بإصلاح النفوس إصلاحاً عملياً على مقتضى هذا الدستور ، وذلك لأن وظيفة الرسل عليهم السلام هى الإصلاح العملى وتهذيب النفوس تهذيباً يصلح منها النواحى الثلاث المتقدمة ، ولم يكن مصدر هذا الإصلاح إلا القرآن الكريم ، فلم يستعن محمد عليه السلام على تربية من بعث إليهم بنظريات علمية أو آراء فلسفية ، وسيراً فى طريق الإصلاح العملى كان الرسول عليه السلام يباعد بين أصحابه وبين الجدل الدينى ، وكان يعلمهم أن الأمم قبلهم ما هلكت إلا بهذا الجدل الذى فرق كلمتهم ، وأضعف قوتهم . واطمأنت قلوب أصحاب محمد عليه السلام إلى هذه الطريقة ، ولقد جدوا فى الطريق العملى ، فتهذبت نفوسهم ، وصلحت أحوالهم ، ونشروا الدعوة الإسلامية بين الأمم الأخرى ، لأنهم لم يشغلوا إلا بما هو عملى ، ولم يضيعوا أوقاتهم – كالأمم الغابرة والحاضرة – فى المناقشة والتخاصم والجدل الدينى ، لهذا سبقوا غـــيرهم وتقدموا عليهم وملكوا أعظم دولتين لذلك الوقت ، وبقى الحال على ذلك زمن الرسول عليه السلام ، وزمن الخلفاء الراشدين بعده ، حتى إنهم فى الأحكام الفقهية نفسها لم يتعجلوا الحوادث بل كانوا يحكمون فيما يحدث منها قياساً على مثلها فيما مضى ، وإن لم يجدوا لما جد من الحوادث نظيراً فى الماضى لا فى كتاب ولا سنة حكموا فيه بالرأى بعد مشورة بينهم وهداية بضياء الكتاب والسنة

٢ — حالة المسلمين العلمية فى عصر الدولة الأموية :

هكذا كانت حالة المسلمين العلمية فى عصر الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين بعده . أما حالة المسلمين العلمية فى عصر الدولة الأموية ، فإنها تغيرت قليلا من عصر الرسول وأصحابه ، فقد أخذ المسلمون فى دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية ، والقواعد العلمية التى تنفعهم فى دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا فى دراسة اللغة ، ومعرفة أساليبها وضروب البلاغة فيها ، ليستعينوا بذلك على دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف ، لقد اتسعت رقعة المملكة الإسلامية ، واتسعت أطرافها ودخلت أمم كثيرة تحت حوزة الإسلام وسلطانه ، وتطلب هذا أحكاماً لحوادث جزئية لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل ، فاتجه المسلمون إلى مصدرى التشريع وهما القرآن والحديث وأخذوا يستنبطون منهما الأحكام المناسبة وجعلوا يعقدون المناسبات ، ويفتشون بين أوجه الشبه فى الحوادث حتى يحكموا على كل حادث بما يناسبه فأصبح مصدر التشريع عندهم بهذا ثلاثة أشياء : الكتاب والسنة والقياس . وكان يغلب على المسلمين فى هذا العصر كذلك الروح العملية فما كانوا يهتمون إلا بما كان يحقق لهم غرضاً عملياً : حتى إن ما ترجم لهم — فى هذا العصر — من مؤلفات الأمم غير الإسلامية . إنما كان الهدف من ترجمته هو تحقيق فائدة عملية . فهذا خالد(١) بن يزيد بن معاوية يطلب من أحد المشتغلين بالفلسفة اليونانية أن يترجم له كتب « الصنعة »(٢) . ويترجم عمر(٣) بن عبد العزيز

(١) توفى سنة ٨٥ هـ . قال ابن النديم فى كتابه « الفهرست » صفحة ٣٣٨ « كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى « حكيم آل مروان » وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى ، وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة »

(٢) المراد بالصنعة فى العصور القديمة هو ما يعرف فى زماننا هذا « بعلم الكيمياء » .

(٣) توفى عام ١٠١ هـ . وقال ابن القفطى فى كتابه « تاريخ الحكماء » صفحة ٢١٣ : =

الخليفة الأموى فى السماح بترجمة «كناش»(١) فى الطب وجد فى خزائن الدولة، أربعين يوماً، وهو يستخير الله فيما يريد أن يقدم عليه من ترجمة هذا الكناش إلى اللغة العربية، وبعد ذلك التردد، وتلك الإستخارة يقدم على ترجمته، مع أن فائدته عملية طبية. ثم ترجم الديوان(٢) فى عهد هشام(٣) بن عبد الملك.

= ماسرجويه كان سريانيا يهودى المذهب وهو الذى تولى فى أيام مروان فى الدولة المروانية تفسير كتاب «أهرن» القس بن أعين إلى العربية وقد وجده عمر بن عبد العزيز فى خزائن الكتب وأمر بإخراجه.

(١) كناش على وزن حسام كلمة سريانية معناها المجموعة أو التذكرة ويجعله فى مصلاه واستخار الله فى إخراجه إلى المسلمين لينتفع به فلما تم له فى ذلك أربعون يوما أخرجه إلى الناس وبثه فى أيديهم. اه

(٢) أصل «الديوان» جريدة الحساب، ثم أطلق على الحساب، ثم أطلق على موضع الحساب، وهو كلمة معربة إلى اللغة العربية. ويقول صاحب المصباح المنير: ويقال «إن عمر - يقصد عمر بن عبد العزيز خلافا لما ذهبت إليه من أنه ترجم فى عهد هشام - أول من دون الدواوين فى العرب أى رتب الجرائد للعمال وغيرها».

وهناك رواية أخرى ذكرها ابن النديم فى كتابه «الفهرست» ص ٣٣٨ وما بعدها عن نقل «الديوان» إلى اللغة العربية قال فيها: ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية إلى العربية فى أيام الحجاج، والذى نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم وكان أبو صالح من سبى سجستان و... ثم قال ص ٣٣٩: فأما الديوان بالشام فكان بالرومية، والذى كان يكتب عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن أبى سفيان، ثم منصور بن سرجون، ونقل الديوان فى زمن هشام بن عبد الملك، نقله أبو ثابت سليمان بن سعد مولى، وكان على كتابة الرسائل أيام عبد الملك، وقد قيل: إن الديوان نقل فى أيام عبد الملك، فإنه أمر سرجون ببعض الأمر فتراخى، فأحفظ عبد الملك، فاستشار سليمان فقال له. أنا أنقل الديوان وارتحل منه. اه.

(٣) توفى عام ١٢٥ هـ.

وهكذا نرى أن الروح العملية المستمدة من الكتاب والسنة فيما يتصل بإصلاح نفوس المسلمين هي التي تتغلب كذلك على الدولة الأموية . ولا ننتظر من حكامها الذين تردد أحدهم في ترجمة كتاب في الطب أربعين يوماً ، أن يسمحوا بترجمة كتب أفلاطون(١) أو أرسطو(٢) أو أبيقوروس(٣) أو جالينوس(٤) ، لأنهم يرون أنهم

(١) أفلاطون فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط ، ولد بأثينا سنة ٤٢٧ ق.م وتوفى عام ٣٤٧ ق.م. بعد أن عمر ثمانين عاما أنشأ فيها أكاديميته المشهورة باسمه لدراسة أنواع المعرفة المشهورة في عصره التي كانت تدخل كلها تحت إسم «الفلسفة» كفلسفة ماوراء الطبيعة ، والعلوم الطبيعية والطبية والرياضية والفلكية والهندسية والموسيقية والسياسية، والنظريات الأخلاقية، وكان بجانبه تلاميذه يقومون بدراسة بعض هذه المواد مساهمة منهم لأستاذهم في خدمة أكاديميته ، والأكاديمية نسبة إلى حديقة أكاديموس التي كانت تطل أكاديميته عليها. ولقد عرف العرب أفلاطون وكتبه وانتفعوا بها

(٢) أرسطو فيلسوف يوناني ، ولد في أسطاغيرا من بلاد اليونان على حدود مقدونية سنة ٣٧٥ ق . م . وهو تلميذ أفلاطون ، ولأرسطو الفضل في تصنيف العلوم ، وتحديد منهج كل علم منها، ولقد أنشأ مدرسة في ملعب رياضي باسم «لوقيون» فعرفت بهذا الاسم وتوفى عام ٣٢٢ ق . م . ولقد عرف العرب أرسطو كما عرفوا أستاذه أفلاطون ، ولكنهم انتفعوا بالتلميذ أكثر من انتفاعهم بالأستاذ .

(٣) أبيقوروس من الفلاسفة اليونانيين ولد في ساموس سنة ٣٤١ ق . م . من أسرة أثينية وأنشأ مدرسة بأثينا يتعلم فيها الرجال والنساء «حياة اللذة السهلة» ، وكان يجتمع بتلاميذه في الحديقة ، ولذا عرفت مدرسته باسم «حديقة أبيقوروس» . وتوفى عام ٢٧٠ ق . م . ولم يعرفه العرب مثل معرفتهم لأفلاطون وأرسطو ، لأن مذهبه اشتهر بالمذهب اللذي ، لهذا لم يكن مقبولا عند المسلمين .

(٤) جالينوس من فلاسفة القرن الثاني الميلادي ، اشتهر بالطب واشتغل أيضا بعلم الأخلاق ثم المنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب وضع الحد الأوسط مع طرفي القياس ، وكانت ثلاثة أولا ، ولقد لخص محاورات أفلاطون ونقلها السريان إلى لغتهم أولا ، ثم إلى اللغة العربية ثانياً .

ليسوا فى حاجة إلى هؤلاء وأمثالهم ولا إلى علمهم العميق ونظرياتهم المعقدة التى لا توافق ولا تتفق مع روح دولتهم التى هى أقرب إلى البداوة منها إلى الحضارة .

٢ — حالة المسلمين فى عصر الدولة العباسيه :

فى هذا العصر تقدمت الدراسات العلمية ، ووجد الفقهاء والمحدثون والمفسرون والمتكلمون واللغويون ، وتطلع المسلمون إلى علوم الأمم الأجنبية وأظهروا الرغبة فى ترجمتها ، إلا أنهم فى بادىء الأمر أخذوا يترجمون مالهم به حاجة عملية ، فترى المنصور(١) الخليفة العباسى مثلا اشغفه بالتنجيم والمنجمين حتى إنه كان إذا أراد الإقدام على أمر من أمور الدولة الهامة أخذ رأيهم أولا فيه ، ولقد كان « نوبخت » المنجم من رجال حاشيته المقربين له ، ولما عجز نوبخت عن القيام بعمل التنجيم للخليفة أمره الخليفة باختيار من يقوم بعده بأمر التنجيم ، فاختار له ابنه « أبا سهل »(٢)

(١) هو عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ثانى خلفاء دولة بنى العباس ، ولد سنة ٩٥ هجرية وبويع له بالخلافة سنة ١٣٦ هـ ، وبقى بها حتى توفى عام ١٥٨ هـ ولقد قال المسعودى فى كتابه « مروج الذهب » جـ ٢ ص ٤٠٠ : كان - أبو جعفر المنصور - أول خليفة قرب المنجمين ، وعمل بأحكام النجوم ، وكان معه نوبخت المجوسى المنجم وأسلم على يديه ، وهو أبو هؤلاء النوبختية ، وإبراهيم الفزارى المنجم صاحب القصيدة فى النجوم ، وغير ذلك من علوم النجوم وهيئة الفلك وعلى بن عيسى الأسطرلابى المنجم . اهـ

(٢) قال القفطى فى كتابه « تاريخ الحكماء » ص ٢٦٦ أبو سهل بن نوبخت فارسى منجم حاذق خبير باقتران الكواكب وحوادثها وكان « نوبخت » أبوه منجماً أيضاً فاضلا يصحب المنصور ، فلما ضعف « نوبخت » عن الصحبة قال له المنصور « أحضر ولدك ليقوم مقامك » ، فسير ولده أبا سهل ، قال أبو سهل : فلما أدخلت على المنصور ومثلت بين يديه ، قال لى : تسم لأمير المؤمنين . فقلت إسمى « خرشاذماه طيماذا ماباذ ارد باذ خسر وانهشاه » فقال لى المنصور : كل ماذكرت فهو إسمك ، قلت نعم ، فتبسم المنصور ، ثم قال ماصنع أبوك شيئاً ، فاختر منى إحدى خلتين ، أما أن أقتصر بك من كل ماذكرت على « طيماذ » وإما أن أجعل لك كنية تقوم مقام الإسم ، وهو « أبو سهل » فقال أبو سهل : قد رضيت بالكنية فثبتت كنيته وبطل إسمه . اهـ

لما كان المنصور عنده هذا الشغف بالتنجيم والمنجمين أمر بترجمة كتب التنجيم للغة العربية، ولأنه كان ممعوداً — عنده مرض في المعدة — فقد استدعى — بعد أن اشتد به ألم المرض — جورجيس(١) بن بختيشوع، لمعالجته فعالجه منه — بعد أن كان قد يئس من شفائه من هذا الداء العضال — وفرح به المنصور كثيراً وكافأه على هذا وأحسن وفادته ورده إلى وطنه مكرماً بعد أن استخلف عنده «عيسى بن شهلا» ولهذا لا يأخذنا العجب إذا رأينا المنصور يهتم بترجمة كتب الطب كما اهتم بترجمة كتب التنجيم، ثم ترجم عبد الله بن المقفع(٢) في أيامه كذلك بعض كتب المنطق لأرسطو.

(١) قال القفطي في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص١٠٩ جورجيس بن بختيشوع الجنديسابوري في صدر الدولة العباسية، كان فاضلا مذكوراً، وله من الكتب كتاب «الكناش»، وكان المنصور في صدر أمره عندما بنى مدينة السلام-بغداد-سنة ١٤٨ هـ أدركه ضعف معدته وسوء استمراء، وقلة شهوة، وكلما عالجه الأطباء ازداد مرضه فتقدم إلى الربيع بجمعهم فلما اجتمعوا قال لهم المنصور: أريد من الأطباء في سائر المدن طبيباً ماهراً، فقالوا: ما في عصرنا أفضل من جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور فإنه ماهر في الطب، وله مصنفات جليلة، فتقدم المنصور بإحضاره، فأنفذه العامل بجنديسابور إلى حضرة الخلافة بعدما امتنع من الخروج، وأكرهه العامل فخرج، ووصى ولده بختيشوع بالبيمارستان. ثم قال ولم يزل جورجيس يتلطف له في تدبيره حتى برىء المنصور وعاد إلى الصحة، وفرح به فرحاً شديداً، وأمر أن يجاب إلى كل ما يسأل. ثم قال ص١١١: ولما كان في سنة ١٥٢ هـ مرض جورجيس مرضاً صعباً، ثم استأذنه في الرجوع إلى بلاده وخلف «عيسى بن شهلا» فلما مثل بين يدي المنصور سأله عن أشياء فوجده ماهراً، فأمر لجورجيس بعشرة آلاف دينار، وأذن له في الانصراف.

(٢) أما عبد الله بن المقفع فقد قال عنه القفطي في كتابه ص ١٤٨: عبد الله بن المقفع كان فاضلا كاملا. وهو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور، وهو فارسي النسب، ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة، ترجم كتب أرسطو طاليس المنطقية الثلاثة، وهي كتاب «قاطيغورياس» - أي المقولات - وكتاب «باري أرمينياس» العبارة - وكتاب «أنالوطيقا» - التحليلات - ترجم ذلك بعبارة سهلة. ولقد توفي عبد الله بن المقفع نحو عام ١٤٢ هـ.

لأنه يتصل بحاجة عملية أيضاً ، وهي ضبط الأفكار ووزنها بميزان صحيح .

وهكذا كان المسلمون في بدء أمرهم وفي بداية حياتهم العلمية يترجمون من العلوم ما لهم به حاجة عملية تتصل بحياتهم من قرب أو بعد ، لأنهم كانوا في هذا الدور من حياتهم تغلب عليهم الصفة العملية أكثر من الصفة العلمية النظرية ، وهذا شأن الأمم في بدء تكوينهم يهتمون بالأمور العملية أكثر من اهتمامهم بالعلوم النظرية ، ويوجهون عنايتهم نحو الضروري أكثر من الكمالي .

ولما اشتد اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء وأخذ كل فريق يعبر عن نحلته في حرية ومن غير حرج ، لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان المخالفة للدين الإسلامي ، وكثر الإلحاد والزيغ في العقائد ، أمر المهدي(١) علماء الكلام بتأليف الكتب في الرد على هؤلاء الملحدين الذين كانوا متثقفين بالفلسفة اليونانية ، فاضطر المسلمون إلى أن يعرفوا عنها شيئاً ينفعهم في ردودهم على أصحاب الديانات الأخرى .

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن المنصور ، وهو ثالث خلفاء بني العباس ، ولد سنة ١٢٧ هـ وتولى الخلافة بعد أبيه المنصور سنة ١٥٨ وبقي بها حتى توفي سنة ١٦٧هـ . ويقول عنه المسعودي في كتابه « مروج الذهب » جـ ٢ . ص ٤٠١ : أمعن في قتل الملحدين والمداهنين في الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية وما صنف في ذلك ابن أبي العوجاء وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس من تأييد المذاهب المنانية والدنسانية ـ هكذا في النسخة . ولكن يظهر أنها (الديصانية) نسبة إلى ديصان ـ والمرقونية فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس . وكان المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم وأقاموا البراهين على المعاندين ، وأزالوا شبه الملحدين فأوضحوا الحق للشاكين . اهـ

لهذا أخذت ترجمة الكتب تزداد شيئاً فشيئاً ، حتى عصر المأمون الذى أنشأ داراً خاصة سماها « دار الحكمة » .

(ثانياً) معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية :

عرف المسلمون فى هذا العصر — عصر الدولة العباسية — الفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية أولا باختلاطهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات ، أو بالأمم التى كانت تعرف الفلسفة اليونانية ، وثانياً بترجمة الكتب التى تشتمل على تلك الثقافات وبترجمة الكتب الفلسفية .

لهذا ستحدث من كل من هذين الأمرين حديثاً فيه بعض البسط حتى يتبين لنا مدى تأثير هذين الأمرين فى ثقافة هذه الطبقة من المعتزلة ، وفى آرائها الكلامية ، وسنبدأ أولا بالكلام على أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية . ثم ننتقل إلى الكلام على الكتب التى ترجمت إلى المسلمين فى ذلك العصر ، حتى يكون حكمنا صحيحاً مبنياً على حقائق واقعية ، لا على أمور خيالية .

(ا) أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية

١ — موقف الدين الإسلامى من أصحاب الديانات غير الإسلامية :

لقد ترك الدين الإسلامى أصحاب الديانات المخالفة على دينهم الذى كانوا يدينون به قبل الرسالة المحمدية ، وهو بهذا قد فتح لهم باب التسامح الدينى ، وقرر ما يشبه أن يكون فى زماننا هذا « مبدأ حرية التدين » لكن بشرط أن يكون الدين الذى يدينون به أصله دين سماوى . لهذا سمح لكثير من اليهود والنصارى والمجوس أن يقيموا فى بلاد المسلمين وبين ظهرانيهم ، مع فرضه عليهم قدراً من المال يدفعه القادر منهم لأجل حمايتهم والدفاع عنهم ، وتمتعهم بما يتمتع به المسلمون من الحقوق والامتيازات . لقد ترتب على تقرير هذا المبدأ أن أقام كثير من أصحاب الديانات الأخرى بين المسلمين

مع بقائهم على عقائدهم القديمة وإخلاصهم لها وطماعيتهم فى أن يحولوا بعض المسلمين إليها . ولقد روى لنا التاريخ أن بعض المسيحيين ويسمى « يحيى الدمشقى » وكان فى عهد الدولة الأموية . ألف كتاباً يتعلم منه المسيحى كيفية الدفاع من دينه ، وقد جعله على طريقة السؤال والجواب ، وفيه يقول : إذا قال لك المسلم كذا فقل له كذا . وكان مثل هذا الجدل الدينى بين المسلمين وبين أصحاب الديانات الأخرى ، من الأسباب التى عرف بها المسلمون بعض النظريات الفلسفية ، لإلمام أصحابها بتلك النظريات ، أو على الأقل لمعرفتهم للآراء الفلسفية التى استخدموها فى الدفاع من عقائدهم .

٢ — السريان :

كان من بين الطوائف التى استفادت من مبدأ السماح لأصحاب الديانات المخالفة بالإقامة بين المسلمين وفى بلادهم مع بقائهم على دينهم ، طائفة السريان الذين كانوا من أهم العوامل التى ساعدت على تعرف المسلمين الفلسفة اليونانية ، وذلك أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، ثم قاموا بنشرها وتعليمها فى بلاد الشرق ، وأنشأوا لهذا مدارس « الرها » و « نصيبين » و « جنديسابور » فانتشرت هذه الفلسفه فى سوريا والعراق . ولما فتح المسلمون هذه البلاد ، ووجدوا تلك المدارس ، ورأوا هــذه الفلسفة منتشرة بين أهالى تلك البلاد ، وتاقت نفوسهم لتعرفها ، أرادوا من السريان أن يعلموهم إياها ، ولكن يظهر أن السريان قد ترددوا أولا فى تعليم المسلمين ، ودليلنا على ذلك فترى يعقوب الرهاوى الذى أفتى بأنه يجوز للنصارى أن يعلموا أبناء المسلمين العلوم الفلسفية ولما جاء دور الترجمة كان « السريان »(١) كذلك هم التراجمة الفلسفة ، وهم الذين نقلوها من اللغتين السريانية واليونانية إلى اللغة العربية .

---

(١) ذكر ابن النديم فى كتابه (الفهرست) ص ٣٤٠ بعنوان (أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربى .

اصطفن القديم : ونقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتبا وغيرها .

وبهذا يمكننا أن نقول : إن السريان هم الذين علموا المسلمين الفلسفة أولا ، وهم الذين ترجموها لهم ثانياً . ولهذا تأثر المسلمون بالفلسفة التي كان يعرفها هؤلاء السريان . وذلك يضطرنا أن نقول كلمة عن الفلسفة التي كان « يعرفها » السريان حتى نعرف نوع الفلسفة التي أثرت في المسلمين .

٣ — الفلسفة التي كان يعرفها السريان :

بدأ عصر الترجمة الفلسفية عند السريان من لغة اليونان إلى لغتهم في القرن الرابع الميلادي ، وانتهى في القرن الثامن . ولقد ترجم السريان عن اليونانية مجموعات من الحكم ، وترجموا كذلك كتباً في الإلهيات والأخلاق والتصوف والطبيعة والطب . ولقد كان السريان أمناء فيما ترجموه من الكتب المنطقية والطبيعية والطبية ، وأما كتب الإلهيات والأخلاق فإنهم قد غيروا فيها كثيراً أو فهموا بعضها فهماً لا يطابق الحقيقة ، إلا أنه مع أمانة السريان ودقتهم في ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية فإن الفلسفة التي عرفوها لم تكن الفلسفة اليونانية القديمة وحدها وإنما كانت مخلوطة بشروح الأفلاطونية الحديثة فهم قد عرفوا فلسفة أفلاطون ، وعرفوا فلسفة أرسطو ، لكن ممزوجتين بشروح الكتاب المتأخرين من رجال الأفلاطونية الحديثة . وتلك الفلسفة نفسها التي عرفها « السريان » هي التي عرفها المسلمون بعد ، لأن السريان

البطريق ، وكان في أيام المنصور وأمره بنقل أشياء من الكتب القديمة .
ابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق : وكان في جملة الحسن بن سهل . (والحسن بن سهل كان من تراجمة المأمون وتزوج بابنته) .
الحجاج بن مطر : فسر للمأمون . وهو الذي نقل المجسطي وإقليدس .
ابن ناعمة : واسمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي .
سلام الأبرش : من النقلة القدماء في أيام البرامكة ويوجد بنقله السماع الطبيعي .
حبيب بن بهريز : مطران الموصل فسر للمأمون عدة كتب .

ـ كانت ـ كانوا الواسطة فى تعرف المسلمين الفلسفة اليونانية ، سواء كان ذلك بالتعليم أو بالترجمة ، أو بواسطة المناقشات الدينية .

ولقد قال فى هـــذا الأستاذ ديبور(١) : « إن السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدأوها على التعيين حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطونى الجديد يشرحون فلسفة أرسطو التى كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها » .

٤ — قبول المسلمين فلسفة الأفلاطونية الحديثة :

إن فلسفة الأفلاطونية الحديثة يمكن أن تعتبر فلسفة دينية ، وقد بدأت هذه الفلسفة فى القرن الأول الميلادى على يد «فيلون»(٢) حينما جاء الفلاسفة اليونانيون إلى الشرق ، واختلطوا بعلماء الدين فيه ، وفكر كل منهما فى مزج الدين بالفلسفة . أو الفلسفة بالدين . ومهد لتحقيق تلك الغاية أمران :

أحدهما : ميل اليهود إلى التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربى الذى كان متأثراً بالفلسفة اليونانية .

ثانيهما : أن المفكرين الذين كانوا قد استمدوا آراءهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية البحتة .

لهذا كانت تلك الفلسفة لا هى بالفلسفة الصرفة ، ولا هى بالدين الخالص وإنما هى مزيج منهما .

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تأليف دى بور ، وترجمة الأستاذ أبى ريدة ص ٢٦

(٢) هو فيلون اليهودى كان فى أواخر القرن الأول قبل الميلاد وأوائل القرن الأول الميلادى . ولقد ارتكب فيلون صعوبات كثيرة فى سبيل مزج الفلسفة اليونانية بالدين اليهودى ، حتى خرج من هذا المزج بشرح كبير عن الإله والعالم وعلاقة الله سبحانه بهذا العالم ، ويذكر فيه رأيه عن الملائكة وعالم الجن إلى آخر ما ذكره فيه ، وكلها مشروحة شروحاً فلسفية .

ولما اتجه السريان لدراسة الفلسفة وجدوا أن فى فلسفة الأفلاطونية الحديثة من الآراء التى تتفق مع دينهم، والتى تنفعهم فى تأييد قضاياهم الدينية فعملوا على نشرها فى الشرق، حتى فتح المسلمون بلاد الشام والعراق واختلطوا بالسريان وقربوهم منهم ورغبوا فى تعلم فلسفتهم كما تقدم، فلما تعلموها قبلوها كما قبلها اليهود والمسيحيون قبلهم. وكذلك كان قد قبلها الفرس حين أدخلها فى بلادهم علماء الدين المسيحى حين هاجروا إلى بلادهم. وسنبين الآن كيف أن الفلسفية دخلت بلاد الفرس وكيف كان موقفهم منها؟ وهل تأثر المسلمون بالفلسفة عن طريق الفرس كما تأثروا من طريق السريان؟ هذا ما سنتحدث عنه الآن إن شاء الله.

٥ — الفرس والفلسفة :

كان الفرس كذلك عاملا مهماً من العوامل التى ساعدت على تعرف المسلمين بالفلسفة اليونانية. فضلا عن ثقافة بلادهم الأصلية. ولقد عرف الفرس هذه الفلسفة من عهد كسرى أنو شروان(١) الذى أسس فى «جنديسابور» معهداً للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين.

ولقد كان «أنوشروان» ذا ثقافة واسعة، ولهذا شمل تسامحه الدينى النساطرة واليعاقبة مع مخالفتهم إياه فى عقيدته الوثنية.

وكذلك حين أغلق جوستنيان مدرسة «أثينا» فى سنة ٥٢٩ م جاء إلى بلاد الفرس سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد فآواهم «أنوشروان» وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم فى سنة ٥٤٩ م.

وإذا يمكننا أن نقول إن الفلسفة التى عرفها الفرس هى الفلسفة الأفلاطونية

---

(١) هو أنوشروان بن قباذ بن فيروز، وملك ثمانية وأربعين سنة من سنة ٥٣١ - ٥٧٩ م ومعنى أنوشروان جديد الملوك - كما قال المسعود فى كتابه «مروج الذهب» ج ٠ ص ٢٢٤. وكان مشهوراً بالعدل حتى أصبح يضرب المثل فيه.

المدينة . ولما جاء المسلمون إلى الفرس واختلطوا بأهلها ونقلوا معارف الفرس إلى لغتهم ، وكان من بينها هذه الفلسفة ، تأثروا بها كذلك كما تأثر بها من قبلهم من الأمم القديمة .

نشأ إذن من الاختلاط بين المسلمين والأمم التى كانت تحت حوزتهم أن تأثروا بما كان عند هذه الأمم من المعارف الفلسفية . وأخذوا منها ما يتناسب ودينهم وحذفوا منها ما لا يتناسب معه .

(ب) ترجمة الكتب الفلسفية إلى العربية :

١ — أدوار الترجمة عند المسلمين :

قسم الأستاذ ستيلانا فى « محاضراته » الحقبة التى ترجم فيها إلى المسلمين الفلسفة ثلاثة أدوار :

الدور الأول(١) : ويبدأ من عصر أبى جعفر المنصور سنة ١٣٦ هـ وينتهى بعصر هارون الرشيد سنة ١٩٣ هـ .

الدور الثانى(٢) : ويبدأ من عصر المأمون سنة ١٩٨ هـ وينتهى سنة ٣٠٠ هـ .

---

(١) كان من بين تراجمة هذا الدور ، يحيى بن البطريق الذى كان فى عهد المنصور ، وجورجيس بن جبرائيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ هـ . وتيادورس وسلام الأبرش الذى كان فى أيام البرامكة ، وسامسيل المطران وعبد الله بن المقفع مات نحو ١٤٢ هـ وقيل سنة ١٤٨ وهو أول من نقل الكتب المنطقية ، وكان ذلك لأبى جعفر المنصور ، ويوحنا بن ماسويه ، كان نصرانياً سريانيا فى أيام هارون الرشيد ، وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل . ويلاحظ أن نقل الكتب فى هذا الدور كان أغلبه من الكتب الطبية والمنطقية والهندسية ، وهى العلوم التى كانت تقتضيها حاجتهم العلمية ، وإن كانت هذه الكتب لا تخلوا من الآراء الفلسفية أو هى مزيج من الآراء الفلسفية والعلوم الطبية والهندسية والفلكية .

(٢) ولقد كان من بين تراجمة هذا الدور ، يحيى ويعرف « بيوحنا بن البطريق » =

الدور الثالث(١) : ويبدأ من سنة ٣٠٠ هـ وينتهى فى منتصف القرن الرابع الهجرى .

هذه هى أدوار الترجمة عند المسلمين ، ولكن الذى يعنينا منها الآن هو الدور الأول وبعض الدور الثانى وهو الوقت الذى كان موجوداً فيه الطبقة الثانية من

= مولى المأمون. ومنهم الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفى عاش سنة ٢١٤هـ. وقسطا بن لوقا البعلبكى عاش سنة ٢٢٠هـ. وعبد المسيح بن ناعمة الحمصى عاش سنة ٢٢٠هـ وحنين بن إسحاق توفى سنة ٢٦٠ هـ . وقيل ٢٦٤ هـ . واصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجمان . ويحيى بن هارون . ومنهم إسحق بن حنين توفى سنة ٢٩٨هـ ومنهم ثابت بن قرة الصابى توفى سنة ٢٨٠ هـ وحبيش بن الحسن ويدعى حبيش الأعسم ابن أخت حنين توفى سنة ٣٠٠ هـ . وأيوب المعروف بالابرش وعيسى بن يحيى بن إبراهيم من تلاميذ حنين فى النقل . وأبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى كان يترجم لعلى بن عيسى وزير المأمون . وأبو نوح بن الصلت .

(١) وكان من بين تراجمة الدور الثالث . متى بن يونس ، كان ببغداد فى خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ . وقيل سنة ٣٣٠ هـ . ومنهم سنان بن ثابت بن قرة توفى سنة ٣٦٠ هـ . ويحيى بن عدى توفى سنة ٣٦٤ هـ . وعيسى بن شريحت . وأبو على ابن زرعة من سنة ٣٢١ إلى سنة ٣٩٨ هـ . وهلال بن هلال الحمصى .

ويلاحظ أن نقل الكتب فى هذين الدورين قد زاد كثيراً من الدور الاول ، ولم تعد الترجمة قاصرة على الكتب المنطقية والطبية وإنما ترجموا لكل أنواع الفلسفة من طبيعية وإلهية وأخلاقية وسياسية ونفسية وهكذا ترجموا مثلا فى الدور الثانى كتاب « المجسطى » ترجمة ابن البطريق للمأمون وترجم حنين بن إسحق الحكم الذهبية لفيثاغورس ومصنفات أبقراط وجالينوس وكتاب طيماوس لافلاطون وكتاب السياسة المدنية له وكذلك كتاب النواميس ، وجوامع المحــاورات الافلاطونية لجالينوس: وكتاب المقالات لارسطو ، وأغلب كتب أرسطو المنطقية مع تفاسيرها . وفى الدور الثالث ترجموا الكتب المنطقية والطبيعية لارسطو، وتفاسيرها للاسكندر وليحيى النحوى ، وهذا فوق ما ترجموه من الكتب الهندسية والطبية .

المنزلة . ولأجل أن نصور البيئة الفلسفية التي عاشت فيها فإنه يجب أن نذكر الكتب الفلسفية التي عرفها المسلمون في هذين الدورين من أدوار الترجمة . وأما الكلام على الدور الثالث فنرجئه حتى يجيء الكلام على الطبقة الثالثة من المعتزلة إن شاء الله :

٢ — ما عرفه المسلمون من الكتب الفلسفية في هذين الدورين :

(ا) كتب أفلاطون :

إنه يتأتى لنا أن نقسم كتب أفلاطون باعتبار المقصود منها وهدفها الذي تريده وغايتها التي يمكن تحقيقها إلى أربعة أقسام .

١ — منها كتب تختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن الفاسد ، وكيف نعرف العلم الثابت ونفصل بينه وبين العلم الذي فيه تمويه ومغالطة ، ويعرفنا كيفية تعلق علمنا بالمعاني ، وتعلق بعض المعاني ببعض ، وكيف نرتقي من معلوم إلى معلوم حتى نصل إلى العلم بالإله ، والذي يشتمل على هذا هي الكتب الخاصة بالبحث عما وراء الطبيعة ولقد ترجم حنين بن إسحق من هذه الكتب جوامع جالينوس التي ألفها في تلك المعاني .

٢ — ما يتعلق بالطبيعيات : وهو كتاب « طيماوس » ، ولقد عرف المسلمون لأفلاطون كتابين وهما : طيماوس الطبيعي ، وطيماوس الروحاني ، فأما طيماوس الطبيعي فهو في تركيب عالم الطبيعة ، ولقد ترجمه حنين بن ، إسحق ، وأما طيماوس الروحاني فهو في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي عالم الربوبية ، وعالم العقل وعالم النفس ، ولقد نقل هذا الكتاب إلى العربية ابن البطريق ، وكذلك حنين بن إسحق .

٣ — الكتب التي تبحث في النفس والأخلاق : وهذه قد نقل منها حنين ابن إسحق جوامع جالينوس التي لخص فيها محاورات أفلاطون .

٤ — المحاورات الأفلاطونية التي تتعلق بالسياسة : ولقد ترجم حنين بن إسحاق من هذه كتاب المدينة ، ويظهر أنه الذي نعرفه الآن باسم (كتاب الجمهورية) . ثم

ترجم كذلك كتاب (النواميس) وكتاب (جوامع أفلاطون) لجاليفوس التي منها كتاب آخر لأفلاطون يعرف بإسم (بولتيكوس) وهو في صفات من يريد مباشرة الأمور السياسية في المدينة ويسمى أيضاً (المدبر) .

(ب) كتب أرسطو :

كتبه المنطقية : أول من اشتهر بالمنطق عند المسلمين هو عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي وكاتب أبي جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسطو المنطقية التي في صورة المنطق وهي كتاب (قاطيغورياس) ومعناه المقولات وكتاب (باري أرمنياس) ومعناه العبارة ، وكتاب (أنالوطيقا) ومعناه تحليل القياس . ولم يقتصر العرب على ترجمة هذه الكتب ، وإنما عملوا لها مختصرات وتفسيرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة ومن هؤلاء عبدالله بن المقفع ، والكندي(١) ، وإسحاق بن حنين ، وأحمد بن الطيب(٢) والرازي(٣) . ولقد ترجم حنين بن إسحاق كذلك من كتب المنطق كتاب (المقولات) لأرسطو ؛ ثم أغلب كتبه المنطقية . ولم يقتصر العرب بعد

---

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي أول فيلسوف عربي مسلم توفي سنة ٢٥٨ هـ أو سنة ٢٦٠ هـ .

(٢) كان معاصراً المعتضد ومنادماً له ثم قتل دسيسة في عهده ، وفيه يقول المسعودي في كتابه مروج الذهب ج ٤ ص ١٩٢ : وفي هذه السنة - أي ثلاث وثمانين ومائتين - قبض المعتضد على أحمد بن الطيب بن مروان السرخسي صاحب يعقوب بن إسحاق الكندي وسلمه إلى بدر غلامه ... وكان ابن الطيب قد ولي الحسبة ببغداد ، وكان من الفلسفة لا يجهل وله مصنفات حسان في أنواع من الفلسفة وفنون من الأخبار ، ثم قال : وقد تنازع الناس في كيفية قتله والسبب الذي من أجله قد قتل المعتضد إياه .

(٣) هو محمد بن زكريا الرازي ، توفي سنة ٣٢٠ هـ ، وقيل سنة ٣٦٤ هـ ، ويلاحظ أن الفرق كبير بين التاريخين ، على أن هناك رواية تقول : إنه كان في عهد المكتفي ، ولقد استمر عهد المكتفي من سنة ٢٨٩ هـ - ٢٩٥ هـ فيكون من المؤكد وجوده في القرن الثالث الهجري .

الترجمة على عمل المختصرات والتفسيرات والجوامع لهذه الكتب المنطقية بل ألفوا فيه ، ومن هؤلاء الكندى فإنه ألف رسالته المعروفة « بالمدخل المنطق المستوفى » وكتاب « المدخل المختصر » ، وكتاب « فى البرهان المنطقى » وكتاب « فى مقياس أرسطو طاليس العلمى »(١) .

٢ — كتبه الطبيعية : فأما كتب أرسطو الطبيعية فمنها كتاب «سمع الكيان» وهو الخبر الطبيعى ، بين فيه من الأشياء الطبيعية الخمسة المشتملة على الطبايع كلها التى لا وجود لشىء من الطبايع دونها ، وهى العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان ، فإنه لا وجود للزمان إلا بحركة . ولا وجود لحركة إلا بمكان ، ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود لصورة إلا بعنصر ، وهذه الخمسة منها اثنان جوهران ، وهما العنصر والصورة ، وثلاثة أعراض جوهرية(٢) .

ولقد ترجم حنين بن إسحاق كتاب « جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب أرسطو فى السماء والعالم »(٣) .

وترجم يحيى بن البطريق للمأمون كتاب « الآثار العلوية » ثم كتاب « الحيوان » وهو تسع عشرة مقالة ، وكلاهما لأرسطو .

٣ — كتبه النفسية : منها « كتاب النفس » الذى عمل له ابن البطريق جوامع(٤) . وبتأثير كتب أرسطو النفسية عمل قسطا بن لوقا البعلبكى رسالة فى الفرق بين الروح والنفس .

---

(١) كتاب أخبار الحكماء القفطى ص ٩٦ وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ١ . ص ٢٠٩ ه

(٢) تاريخ اليعقوبى المتوفى سنة ٢٧٩ ه

(٣) كتاب « طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٠

(٤) كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » القفطى . ص ٤١ ، ص ٤٣

٤ — كتبه الأخلاقية ترجم حنين بن إسحاق من هذه الكتب « كتاب الأخلاق » وهو اثنى عشرة مقالة . ولقسطا بن لوقا البعلبكى كتاب « السياسة » ثلاث مقالات(١) .

٥ — كتبه التى تبحث فيما وراء الطبيعة : نقل منها أسطاث للكندى من أول الكتاب إلى حرف « نو »(٢) .

ولقد عرف فى هذين الدورين أيضاً كتب من مصنفات « ثاوفرسطس »(٣) وكذلك بعض مختصرات نيقولاوس الدمشقى لكتب أرسطو ، وكذلك عرفوا شيئاً من تفاسير « اسكندر الأفروديسى(٤) لكتب أرسطو ، وكذا بعض مؤلفاته .

هذه هى الكتب الفلسفية التى عرفها العرب فى العصر الذى عاش فيه رجال الطبقة الثانية من المعتزلة . ولقد ظهر لنا أن المسلمين ، وبعبارة أدق رجال المعتزلة قد عرفوا الفلسفة اليونانية من طريقين .

طريق مباشر : وهو معرفتهم إياها من الكتب التى ترجمت إلى العربية .

طريق غير مباشر : وهو اختلاطهم بالأمم الأجنبية التى كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة مناظرات دينية ، ولقد ذكر لنا التاريخ كثيراً من هذه المناظرات ، وإن الأفكار الفلسفية كانت شائعة فى الشرق ، حتى إن مذاهب أهل الرواق ، لا سيما

---

(١) كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى . ص ٢٦٣

(٢) « « « « « « « ص ٤١

(٣) ثاوفرسطس من فلاسفة اليونان وكان من تلاميذ أرسطو وصديقه ، ولقد جعل أرسطو مدرسته « اللوقيون » باسمه ولما رحل عن اثينا عهد بأمر المدرسة إلى « ثاوفرسطس » وبقى رئيساً لها من سنة ٣٢٢ — سنة ٢٨٧ ق.م وكان أكثر اشتغاله هو وإخوانه بالعلوم الطبيعية بإرشاد أرسطو وإشرافه ، ويذكر المؤرخون لثاوفرسطس كتاب « آراء الطبيعيين » ، وتاريخ النبات ، وأبحاث فى العرق والتعب ... وله رسائل فى المنطق ، ورسائل فى الفلسفة الطبيعية الإلهية وفى السياسة والخطابة ، وكتاب « الأخلاق » تحدث فيه عن الآداب العالمية أى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية .

(٤) هو أكبر شراح أرسطو عاش فى القرن الثالث الميلادى .

آرائهم فى الأخلاق ؛ كانت معروفة مشهورة فى الشام ومصر منذ القرن الأول المسيح .

هذه هى الحالة العلمية للعصر الذى نشأت فيه الطبقة الثانية من المعتزلة ، ومنه نرى أن الحالة العلمية فى هذا العصر قد تغيرت عن الحالة التى عاشت فيها الطبقة الأولى. وقد كان لهذا التغير أثره فى آرائهم الكلامية ومنهجهم العلمى ؛ وبعد أن كانت المصادر الأولى للآراء الكلامية هو القرآن والحديث أضيفت إليهما مصادر جديدة هى أولا آراء الأمم الأجنبية التى دخلت تحت حوزة الإسلام ، وثانيا الكتب الفلسفية التى ترجمت إلى المسلمين ، ثم نشأة عن هذين العاملين عامل ثالث هو كثرة الإلحاد فى الدولة مما دعا المهدى إلى أن يأمر العلماء بالرد على هؤلاء الملاحدة فكان هذا العمل من المسلمين فى ذلك العصر نواة التأليف فى علم الكلام عندهم ؛ كل هذه العوامل ساعدت على نمو علم الكلام عند المسلمين فى ذلك العصر وعلى اتجاهه اتجاها آخر، وعلى إيجاد آراء جديدة ملقحة بأفكار فلسفية ، وهكذا سار علم الكلام حتى بلغ أوجه وذروته عند ماقام أبو الحسن الأشعرى فى أوائل القرن الرابع الهجرى ذائدا عن الآراء التى مصدرها الكتاب والسنة بعد أن رأى من المعتزلة اتجاههم بعلم الكلام اتجاها فلسفيا بعد بهم عن مصدرى العقيدة الإسلامية وهما الكتاب والسنة، وكان بلوغ علم الكلام هذا الأوج من ذلك الاتجاه الفلسفى على يدى أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى وابنه أبى هاشم عبد السلام المتوفين فى أواخر القرن الثالث الهجرى وأوائل الرابع منه ، وسيأتى الكلام على الجبائى وابنه أبى هاشم فى الطبقة الثالثة من المعتزلة إن شاء الله . والآن ننتقل إلى الكلام على أبى الهذيل العلاف بعد هذا التمهيد لنتبين أثر ما ترجم من الفلسفة وأثر الاختلاط بالأمم الأجنبية فى تلك الطبقة من المعتزلة، ولقد قلت فيما تقدم إنى ساختار من بين المعتزلة لتمثيل الطبقة الثانية منهم عالمين هما أبو الهذيل العلاف وتلميذه النظام . وسأفتتح الكلام على هذه الطبقة بالتحدث عن أبى الهذيل وآرائه .

(ع) أبو الهذيل العلاف :

١ — الكلام عليه إجمالا :

نسبه : هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول العلاف مولى عبد القيس . وإنما سمي بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت بالعلافين(١) ، ولم يكن هو بالعلاف .

مولده : إختلف المؤرخون فى مولد أبى الهذيل . فبعضهم يقول إنه ولد سنة ١٣٤ هـ . ويقول آخرون إنه ولد عام ١٣٥ هـ . وهناك رواية عن أبى يعقوب الشحام أحد تلاميذ أبى الهذيل العلاف ترجح ولادته فى سنة ١٣٥ هـ ولقد نقل لنا هذه الرواية الخطيب البغدادى(٢) وفيها يقول : إن أبا الهذيل سأل أبويه عن السنة التى ولد فيها . فأخبراه أن إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن قتل وله من العمر عشر سنين . ونحن نعرف أن إبراهيم هذا قد قتل سنة ١٤٥ هـ . وبناء على هذه الرواية تكون ولادة أبى الهذيل سنة ١٣٥ ولقد ولد أبو الهذيل بالبصرة ونشأ فيها وتعلم بها ، وأقام بها حتى سنة ٢٠٤ هـ إلى أن رحل إلى بغداد حين دعاه المأمون إليها . ولكن يظهر أنه لم يبق بها بل انتقل إلى مدينة « سر من رأى » وأقام بها حتى توفى .

شيوخه : إننى لم أعثر على طريق أعرف منه من هم شيوخ أبى الهذيل . إلا أننى قرأت فى تاريخ بغداد(٣) رواية تدل على أن شيخ أبى الهذيل هو « عثمان الطويل » المعتزلى أحد تلامذة واصل بن عطاء . وكذلك نقل صاحب كتاب الإنتصار رواية

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ص ٣٦٦ من الجزء الثالث .

(٣) وفيها يقول أبو الهذيل : « وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء » (ج ٣ ص ٣٦٦) .

أخرى تدل على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من شيوخه(١). ويظهر أن رواية صاحب تاريخ بغداد أصح من رواية صاحب الانتصار . لأن واصلا توفى سنة ١٣١ هـ وعمرو بن عبيد توفى سنة ١٤٥ هـ مع أننا قد عرفنا من تاريخ أبى الهذيل أنه بناء على الرواية الصحيحة قد ولد سنة ١٣٥ هـ فكان سنة حين توفى واصل أربع سنوات . وحين توفى عمرو بن عبيد عشر سنوات .

قدرته على الجدل : إن البيئة التى نشأ فيها أبو الهذيل تساعد كثيراً على تربية قوة الجدل فى الإنسان إذا كان ذكياً بفطرته . ويظهر أن أبا الهذيل كان شديد الذكاء. حتى إنه استفاد من تلك البيئة . ويتضح هذا مما رواه عن نفسه(٢) حين كانت سنه

(١) كتاب الانتصار لأبى عبد الرحيم الخياط المعتزلى ص ٦٧

(٢) قال البغدادى فى تاريخه جـ٣ ص٣٦٦: أخبرنى الصيمرى حدثنا محمد بن عمران المرزبانى حدثنى أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال روى أبو يعقوب الشحام قال : قال لى أبو الهذيل: أول ما تكلمت أنى كان لى أقل من خمس عشرة سنة، وهذا فى السنة التى قتل فيها إبراهيم بن عبد الله الحسن بباخمرى ، وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء فبلغنى أن رجلا يهودياً قدم البصرة، وقد قطع عامة متكلميهم فقلت لعمى: ياعم امض بى إلى هذا اليهودى أكلمه . فقال لى يابنى هذا اليهودى قد غلب جماعة متكلمى أهل البصرة ، فمن أخذك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه، فقلت له: لابد من أن تمضى بى إليه ، وما عليك منى غلبنى أو غلبته ، فأخذ بيدى ودخلنا على اليهودى فوجدته يقرر الناس الذين يكلمونه بنبوة موسى، ثم يجحدهم بنبوة نبينا فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى نتفق على غيره فنقر به قال فدخلت عليه فقلت له: أسألك أو تسألنى ؟ فقال لى يابنى أو ما ترى ما أفعله بمشايخك ؟ فقلت له: دع عنك هذا واختر إما أن تسألنى أو أسألك . قال: بل أسألك، خبرنى: أليس موسى نبياً من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله، تقر هذا أو تجحده فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن الذى سألتنى عليه من أمر موسى عندى على أمرين، أحدهما أنى أقر بنبوة موسى الذى أخبر بصحة نبينا وأمر باتباعه وبشر به وبنبوته فإن كان من هذا تسألنى فأنا مقر بنبوته ، وإن كان موسى الذى تسألنى عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا بشر به =

خمس عشرة سنة . أنه علم أن رجلا يهوديا كان بالبصرة . يجادل علماء الكلام حتى قطعهم . وأنه طلب إلى عمه أن يأخذه إليه وبعد امتناع عمه وإلحافه عليه في الطلب أخذه إلى ذلك الرجل ثم إنه جادله حتى غلبه . وخرج الرجل من البصرة تاركا أمواله وما كان يملك فيها .

ومما يدل على قوة جدله أيضاً أنه تنازع مع الأصم(١) الذى يقول بنفى الحركة فقال له(٢) : خبرنى عن الله عز وجل : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وذكر القاذف فقال : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » فأيهما أكثر ؟ فقال

= فلست أعرفه ولا أقر بنبوته ، بل هو عندى شيطان محرق. فتحير لما ورد عليه ماقلته له وقال لى : فما تقول فى التوراة ؟ قلت: أمر التوراة أيضاً على وجهين، إن كانت التوراة التى أنزلت على موسى النبى الذى أقر بنبوة نبيى محمد فهى التوراة الحق، وإن كانت أنزلت على الذى تدعيه فهى باطل غير حق، وأنا غير مصدق بها. فقال لى: أحتاج إلى أن أقول لك شيئاً بينى وبينك، فظننت أنه يقول شيئاً من الخير فتقدمت إليه فسارنى فقال: أمك كذا وكذا وأم من علمك لايكنى ، وقدر أنى أثب به فيقول : وثبوا بى وشغبوا على، فأقبلت على من كان بالمجلس فقلت: أعزكم الله، أليس قد وقفتم على مساءلته إياى وعلى جوابى إياه؟ قالوا لى : نعم . فقلت أليس واجب أن يرد على جوابى ؟ قالوا : نعم . قلت لهم فإنه لما سارنى شتمنى بالشتم الذى يوجب الحد وشتم من علمنى، وإنما قدر أن أثب به فيدعى أنا واثبناه وشغبناه عليه وقد عرفتكم شأنه بعد انقطاعه، فأخذته الأيدى بالنعال فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بها دين كثير فتركه وخرج هاربا بما لحقه من الانقطاع.. » ولقد ذكر هذا السيد المرتضى فى كتابه الأمالى جـ ١ ، ص ١٢٤

(١) قال ابن النديم فى كتابه الفهرست ص ٢٥٥ : حفص الفرد من المجبرة من أكابرهم نظير النجار ، ويكنى أبا عمرو، وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبى الهذيل اجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الأفعال وله من الكتب، كتاب الاستطاعة ، كتاب التوحيد ، كتاب فى المخلوق على أبى الهذيل، كتاب الرد على النصارى ، كتاب الرد على المعتزلة ، كتاب الأبواب فى المخلوق . ا هـ

(٢) الأمالى للسيد المرتضى جـ ١ ، ص ١٢٤

الأصم . حد الزانى . فقال أبو الهذيل بكم ؟ فقال الأصم بعشرين . فقال أبو الهذيل : حدثنى عن الجلد أهو بيد الجلاد ؟ قال الأصم : لا . فقال أبو الهذيل : فهو ظهر المجلود ؟ قال الأصم : لا . قال أبو الهذيل : فهو الانفراج الذى بين السوط وظهر المجلود ؟ قال الأصم : لا . فقال أبو الهذيل : فإنما تقول : إن لا شىء أكثر من لا شىء بعشرين . فانقطع الأصم الذى ينكر القول بالحركة . هذا نوع من قدرة أبى الهذيل على الجدل وقوة الإستنباط فى الاستدلال . فلقد استدل على خصمه فى إثبات الحركة من مقتبسات من القرآن الكريم ولقد كان القرآن رغم ترجمة الكتب الفلسفية مصادم الأول فى الاستدلال . ولقد شهد لأبى الهذيل بالقدرة على الجدال ، وقوة الإستدلال صالح بن عبد القدوس حتى قال فيه .

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمرى مفصل جدل

وصف إجمالى للعصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل :

لقد كان القرآن فى أول صدر الإسلام (أى فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين بعده) مصدر عقائد المسلمين ، إليه يرجعون فيما يتعلق بذات الله وصفاته ، وكذلك كان مصدر تشريعهم وتهذيبهم ولكن المسلمين لم يستمروا بعيدين عن العالم . بل اختلطوا بالأمم الأخرى التى كانت لها ثقافات قديمة وديانات عتيقة ، وقام بجانب الحرب بالسيف الحرب بالاستدلال ، وقوة الحجة والبيان — ولقد رأينا ما كان من أبى الهذيل مع الرجل اليهودى ، ولم يقتصر الأمر على قيام الجدل بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى وإنما كان يقع بين المسلمين الذين لهم مبادىء مختلفة وآراء متباينة فى المسائل التى لم يرد فيها نص صريح من كتاب ولا سنة ، كما رأينا ذلك فى الجدال الذى وقع بين أبى الهذيل والأصم فى إثبات الحركة — إن هذا الاختلاف فى الآراء جعل كل فريق يبذل جهده فى تحصيل الأدلة لرأيه ، وكل يريد أن ينتصر لعقيدته أو لرأيه ، فالمجوسى يريد أن يقنع المسلم بمجوسيته ، واليهودى كذلك يريد أن يلزمه

يهوديته ، والمسيحي يريد منه أن يكون مسيحياً مثله ومن يقول بالجبر من المسلمين يود أن يكون كل المسلمين على رأيه ، ويبطل رأى من يقول بالإختيار، والمشبه يريد أن يحمل المسلمين على القول بالتشبيه . ويخفى رأى صاحب التنزيه . فأنت ترى من هذا أن ذلك العصر كان عصر جدل ونقاش ، وانتصار لرأى ورد لغيره ، فنفسا من هذا تلاقى الأفكار والآراء والديانات واختلاطها وامتزاجها . إذن كان فى هذا العصر (الذى نشأ فيه أبو الهذيل وخاصة البصرة التى تربى فيها) تيارات من الأفكار المختلفة .

إذ أن المسلمين قد خرجوا إلى العالم بكتاب يريدون أن يدين العالم كله به . وأصحاب الديانات المخالفة للدين الإسلامى يريدون أن يثبتوا قواعد دينهم أمام تيار الدين الجديد وأن يدافعوا عن دينهم حتى لا تنهار عقائد أممهم . ولكن الديانات القديمة كانت قد تفلسفت وعرف أصحابها كثيراً من الفلسفة اليونانية التى كانت قد انتشرت فى الشرق من وقت فتح الإسكندر له . فإذا وجهنا أنظارنا مثلا نحو دين اليهود نرى أنهم قد فلسفوه من عهد « فيلون » (عاش فى أواخر القرن الأول قبل الميلاد وأوائل القرن الأول بعده) . وإذا اتجهنا نحو الفرس وجدنا أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية من وقت أن أغلق جوستنيان المدارس الفلسفية فى سنة ٥٢٩ م حين آواهم كسرى عنده كما تقدم . بل إنهم قد اتصلوا بها أيضاً قبل هذا وقت غزو الإسكندر لبلادهم . وإذا تركنا هؤلاء وأولئك إلى المسيحيين تبين لنا أثر الفلسفة اليونانية ظاهراً واضحاً عند النساطرة واليعاقبة منهم وخاصة فى البحث عن طبيعة المسيح عليه السلام ؛ ولقد عرفنا فيما تقدم أنهم كانوا التراجمة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى المسلمين . هذه هى البيئة التى نشأ فيها أبو الهذيل وفيها تربى . ومن ثديها رضع . تيارات من الأفكار مختلفة . يهود ومسيحيون ومجوس . متأثرون جميعاً بالفلسفة اليونانية . ويريدون أن يحافظوا على دياناتهم وعقائد أممهم خوفاً من الدين الجديد أن يغزوهم . وأن يتغلب على عقائدهم . ومسلمون منقسمون إلى فرق . كل فرقة منهم لها آراؤها التى وقفت أنفسها للدفاع عنها . فمنهم من كانت تقول بالجبر . يقابلها فى هذا صاحبة القول

بالاختيار . وأخرى تقول بالتشبيه ويذهب إلى غير رأيها فرقة تقول بالتنزيه وبجانب هذا وذاك كتب فلسفية قد ترجمت وفيها مبادىء وآراء تخالف الدين الإسلامى .

بين كل هـــذه التيارات والآراء المختلفة للفرق المتباينة المدافعة عن نفسها والمتخاصمة فى سبيلها . نشأ أبو الهذيل العلاف أول الطبقة الثانية من المعتزلة . فتأثر من كل منها بمقدار وسنجد أن من بين هذه المؤثرات الفلسفة اليونانية .

لقد استمع أبو الهذيل إلى علماء عصره . وعرف خلافاتهم . ووقف على مناقشاتهم . وليس بالبعيد - مع هذا - أن يكون قد قرأ بعض(١) ما ترجم من الكتب الفلسفية . كما أنه ليس بالبعيد أن يكون قد علق بذهنه بعض الآراء الفلسفية من المناقشات الشفوية مع أهل الديانات الأخرى(٢) ، لأن من يناقش غيره فى آرائه لا يلزمه أن يرد كل ما يسمعه من خصمه . ولكن قد يكون فى آراء خصمه ما يتفق مع آرائه فيضمها إليها لينتفع بها . ولقد كان من هذا ، القول بالحركة والسكون وأنهما شرط تكون الأشياء وفسادها ، ومع أن أصل هذا ، القول فكرة فلسفية قال بها بعض فلاسفة اليونان فإن أبا الهذيل قد تعصب لها واعتنق القول بها ودافع عنها ، وجعلها الأصل فى تكون الأشياء بل وفى حدوث العالم ، ولقد رأينا أنه استدل عليها من القرآن الكريم حين أراد أن يرد على الأصم الذى كان ينكر الحركة ، ولاعتماده على الحركة فى إثبات حدوث العالم قال لمن أراد منـــه أن يثبت حدوثه بدون الحركة والسكون مثلك مثل رجل قال لخصمه ﺍﺣﻀﺮ معى إلى القاضى ولا تحضر ببدنك(٣) » .

---

(١) يقول النظام : إنه نظر فى كتب الفلاسفة وهو بالكوفة ، فلما ورد البصرة كان يظن أنه علم من لطيف الكلام مالم يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظرته - أى أبا الهذيل - خيل إلى أنه لم يكن متشاغلا إلا بها ، المنية والأمل ص ٢٦ .

(٢) يقول الأستاذ سلتلانا فى محاضراته : إننا لم نعرف كتباً رواقية ترجمت فى الشرق ، ولكننا نجد عند المسيحيين كثيراً من الأفكار الرواقية وكذلك عند المعتزلة اهـ

(٣) كتاب الأمالى للسيد المرتضى . جـ ١ . ص ١٢٤

أبو الهذيل والخليفة المأمون : لما اشتهر به أبو الهذيل من قوة الجدل . ولمعرفته لبعض ماترجم من الكتب الفلسفية أو لكل ماترجم منها ولإلمامه بآراء وعقائد الأمم غير الإسلامية . ولفصاحته التي شهد له بها حتى قال فيه المبرد : مارأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة شهدته في مجلس وقد استشهد بثلثمائة بيت . لكل ماتقدم اختاره المأمون ليكون رئيس مجلس مناظرته (١). ويكفي هذا دليلا على شهرته العلمية وسعة اطلاعه ومعرفته لآراء الأمم الأخرى ودياناتهم ومعرفته بطرق الجدل . لأننا نعرف قوة المأمون العلمية . وإذن لا يمكن أن يضع ثقته إلا فيمن يكون كفؤاً لهذا .

مدى علم أبي الهذيل بالقرآن : لم يكن أبو الهذيل عالماً فقط — كما تقدم — بآراء الفرق المخالفة . سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة . وإنما كان عالماً أيضاً بالشبه التي تتعلق بالقرآن الكريم . محيطاً بنواحيه . حتى إنه عندما أتى إليه رجل يسأله عما أشكل عليه من بعض آيات القرآن الكريم . متوهماً أنها ملحونة . فيقول له أبو الهذيل : أأجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ ويكتفي السائل أن يجيبه جملة (٢) . وسأله آخر معاصر له عن الاستطاعة فتجيبه من القرآن مستدلا على رأيه فيها قائلا له خبرني عن قول الله عز وجل : « وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون » هل يخلوا من أن يكون أكذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم

(١) قال ابن قتيبة الدينوري : وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف .

(٢) جاء في ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين (بك) جـ٣ ص ١٠١ وجاءه رجل فقال : أشكلت علي آيات من القرآن توهمت أنها ملحونة . فقال له أبو الهذيل : أأجيبك بالجملة أو تسألني آية آية ؟ فقال بل تجيبني بالجملة . فقال أبو الهذيل . هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب ، وأن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : نعم . قال فهل تعلم أن العرب اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : نعم . قال فهل تعلم أنهم عابوه باللحن ؟ قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟

يكذبون فيقولون لن نستطيع ، ولو استطعنا لخرجنا معكم ، فأكذبهم الله تعالى على هذا الوجه ، أو يكون على وجه آخر يقول : (إنهم لكاذبون إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا . فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون ، ولا يكون الخروج ، ولا نعقل معنى ثالثاً غير الوجهين الذين ذكرناهما)(١) .

إن هذا وأمثاله يدلنا على شهرة أبى الهذيل العلمية وقدرته على إزالة ما يعرض من الشبه لمن لا يقدرون على دفعها ولا يتركهم إلا وقد اطمأنت قلوبهم واستراحت نفوسهم .

كتبه : يحكى ابن المرتضى(٢) من يحيى بن بشر أن لأبى الهذيل ستين كتاباً فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام وجليله . ثم يذكر ابن خلكان(٣) كذلك أن لأبى الهذيل كتاباً يعرف بميلاس ، وميلاس هذا مجوسى قد حضر مناقشة بين أبى الهذيل والثنوية — الذين يقولون بالهين إله الخير، وإله الشر فلما قطعهم أبو الهذيل وألزمهم الحجة أسلم عند ذلك ميلاس .

وسواء صحت هذه الروايات أو لم تصح ، فإنى لم أعثر لأبى الهذيل على مؤلفات ، ولكن وجدت آراءه منثورة فى كتب المقالات وموزعة فيها على غير نظام . ويظهر

(١) الأمالى للسيد المرتضى . جـ ١ . ص ١٢٥

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان . جـ ١ . ص ٦٠٧ ثم يحكى ابن خلكان كذلك أن أبا الهذيل لقى صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه ، فقال له أبو الهذيل . لا أعرف لجزعك عليك وجهاً ، إذ كان الإنسان عندك كالزرع . قال صالح يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، فقال له . كتاب الشكوك ؟ ما هو يا صالح ؟ قال . هو كتاب قد وضعته من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن . ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان . فقال أبو الهذيل . فشك أنت فى موت إبنك واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات ، وشك أيضا فى قراءته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه . ا هـ

من تلك الآراء أنه لم يكن صاحب تأليف ، وإنما كان صاحب مناظرات ومجادلات حول آراء تثار ، وأفكار تذكر ، ومعتقدات تبسط ، فإما أن يأخذ في إبطالها ، وإما أن يعمل على تصحيحها . ولهذا لم نعرف له منهجاً علمياً ، ولم تكن أفكاره قد تركزت حتى نحكم عليها بأنها آراء علمية . وكل مايمكن أن نقوله : هو أن أبا الهذيل قد جعل منه عصره رجل جدل وحجاج ومخاصمة دفاعاً عن عقيدة المسلمين ضد أهل الديانات الأخرى ، وهذا الدفاع جعله يختلط بأصحاب الديانات المخالفة ويعرف ما عندهم من الآراء سواء كانت دينية أو فلسفية ، وما كان يتفق مع الدين الإسلامى يأخذه وينتفع به فى الدفاع عن عقيدة المسلمين ودينهم الذى يدينون به وما كان منها يخالف الدين الإسلامى يأخذ فى رده وإبطاله ، ولقد مرن على هذا الدفاع حتى يقال إنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل(١) .

وفاته : فى أواخر أيام الواثق ، أو أوائل أيام المتوكل حصل خلاف بين المؤرخين فى السنة التى توفى فيها ، وهل هى سنة ٢٢٦ هـ ٨٤٠ م أو سنة ٢٢٧ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ ، توفى أبو الهذيل محمد بن الهذيل بمدينة (سر من رأى) وانتهت بذلك حياته التى تمثل عصراً ذهبياً من عصور الإسلام ، عصر النهضة الإسلامية ، والحياة الفكرية التى كانت كلها نشاطاً فى سبيل إحياء العلوم ونشرها سواء أكانت دينية ، أم علمية ، أم فلسفية ، لهذا كان أبو الهذيل نشطاً كعصره أحاط بكثير من الآراء المتباينة ، والعقائد المختلفة والنحل المتعددة .

٢ - آراؤه الكلامية

(أولا) ذات الله . (ثانياً) صفاته :

إن أبا الهذيل - حين أراد الكلام على ذات الله - كان كلامه عليها سلبياً يحصل كله معنى تنزيه ذاته سبحانه عن الجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية ،

(١) المنية الأمل لابن المرتضى ص ٢٥

وينفي من الله معنى الحلول في القهر ، وينزهه من الطول والعرض والعمق ، وأنه ليس له سبحانه لون ولا طعم ولا رائحة فهو يقول مثلا ، إن الله واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء(١) .

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ج ١ ، ص ١٥٥ — ١٥٦

هذه عقيدة أبي الهذيل وجميع المعتزلة في ذات الله سبحانه . والذي نلاحظه أننا لم نر فيها إلا أوصافاً سلبية فهو لا يصف الإله سبحانه بأوصاف إيجابية أصلا ، لأن هذا يؤدي إلى التركيب والتركيب في ذاته سبحانه باطل ولو كان ذلك التركيب في الذهن أو التصور فقط ، وعلى هذا المعنى وهو التنزيه المطلق أو الوحدة التامة التي تنافي التعدد والتركيب بأي معنى من المعاني قامت آراء أبي الهذيل الكلامية ، وهو لهذا منع أن يكون لله سبحانه ماهية . حيث إن الماهية تؤدي إلى التركيب المنطقي أي من الجنس والفصل ، والتركيب بجميع أنواعه على الله محال .

(ثانياً) صفاته :

١ — صفات ذات . ٢ — صفات فعل .

مقـــدمة :

قسم أبو الهذيل صفات الله سبحانه إلى قسمين : صفات ذات ، وصفات فعل .

تعريف صفات الذات : عرف أبو الهذيل صفات الذات ، بأنها التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كقولنا « الله عالم » فإن هذا الوصف لا يصح أن يتصف الباري سبحانه بضده ولا بالقدرة على ضده وهو « الجهل » ، وكقولنا « قادر حي وكذا باقي الصفات الذاتية » لا يتصف الله سبحانه بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالعجز والموت الخ .

تعريف الصفات الفعلية : وأما صفات الأفعال فقد عرفها أبو الهذيل ، بأنها التي يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها كالإرادة ، فإنه يصح أن يوصف الله سبحانه بضدها وهي الكراهة ، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحب والرضى يصح أن يوصف بضدهما وبالقدرة على أن يوصف بضدهما وهما البغض والسخط .

الصفات الذاتية نفس الذات :

يذهب أبو الهذيل إلى القول بأن الصفات الذاتية وهى العلم والقدرة(١) والحياة والسمع والبصر والغنى والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو والقدم(٢) ، هذه الصفات هى نفس ذات الله ، ولذا سميت بالصفات الذاتية، وهى ليست أمراً زائداً على الذات ، فإن علم الله هو الله ، وقدرته هى هو ، وحياته هى هو :

ويشرح لنا هذا أبو الهذيل فيقول : (إذا قلت : إن الله عالم) فقد ثبت لله علما هو الله ، ونفيت عنه جهلا ، ودللت على معلوم كان أو يكون . وكذلك إذا قلت : (الله قادر) فقد ثبت لله قدرة ، هى الله ، ونفيت عنه العجز ودللت على مقدور كان أو يكون . وكذلك إذا قلت (الله حى) فقد ثبت لله حياة ، هى الله ونفيت عنه الموت »(٣) . كأن أبا الهذيل يشير بهذا إلى أن الحمل فى مثل هذه القضايا ليس حملا حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات ، أى أن حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيئان هما العلم المعبر عنه بعالم المحمول وذات الله ، ولكن هما شىء واحد وهو ذاته تعالى التى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً فمثلا ذاتنا ليست كافية فى انكشاف الأشياء لنا . بل تحتاج إلى صفة العلم التى تقوم بها بخلاف ذاته تعالى التى لا تحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها إلى صفة تقوم بها ، وهى بهذا الاعتبار تسمى (علماً) وباعتبار تأثير ذاته سبحانه فى الأشياء وصدورها منها تسمى (قدرة) وهكذا باقى الصفات هى والذات شىء واحد وإنما الاختلاف فى التعبير عنها لاختلاف لوازمها كما رأينا فى العلم والقدرة(٤) .

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى جـ ١ . ص١٦٥

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ . ص ١٧٧ ، ص ١٨٠

(٣) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للامام أبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ١٦٥ جـ ٢ ص ٤٨٤

(٤) ومن هذا يظهر للقارىء تأثير الفلسفة على أبى الهذيل فى مثل هذه الآراء ، =

الصفات الفعلية :

لقد قلت إن أبا الهذيل قسم صفات البارى سبحانه إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، والآن — بعد أن فرغت من الكلام على الصفات الذاتية — أريد أن أتحدث عن الصفات الفعلية التى يذكرلنا منها أبو الهذيل ، السخط والرضى والإرادة والكراهة = حيث إننا لم نر مثلها عند من تقدم من المتكلمين ، وإنما كانت تلك الآراء بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية للمسلمين وقرأوا مافيها ووجدوا مثل هذه التعابير المعقدة التى ما كانت تعرفها عقيدة الإسلام المبسطة الواضحة ، وسأذكر مثلا من فلسفة أرسطو حتى يتبين ماقلت ، ويتضح ما أدعيت ، يقول أرسطو فى وصف المحرك الأول الذى يساوى الخالق فى تعبير المسلمين : إن المحرك الأول ليس جسما ، وأنه يحرك كغاية ، وأنه معقول ، ومعشوق ، وأنه يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعقول والمعشوق ، أى شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعيا ، والمحرك الارادى ينفعل بالغاية وهى لا تنفعل به ، هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة . ثم قال : فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد . (تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٤٣) .

ثم نقل عنه فى مقالة اللام فى وصف المحرك الأول كذلك قوله : ولا فائدة فى إحداث الأمور من الظلمة ومما هو غير موجود ، والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن ههنا شيئا يتحرك حركة دائمة وهذا هو المحرك على الاستدارة وليس ينال هذا بالقوة فحسب لكن وبالفعل ظاهر ، فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها بهذه الصفة وإن كان ههنا شىء يحرك بأن يتحرك فيجب أن يوجد شىء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر وذاته فعله ، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معقول ومعشوق ، فالأشياء المحركة على هذه الصفة إنما تحرك من غير أن تتحرك وفى المبادىء الأولى المعشوق والمعقول شىء واحد ... ثم قال : .. وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة فإن الله هو حياة أزلية فاضلة لا تنقطع . اهـ .

(مقالة اللام لأرسطو التى نشرها الدكتور أبو العلا عفيفى . فى مجلة كلية الآداب بالجامعة عدد مايو سنة ١٩٣٨ . ص ١١٢)

والكلام والعدل والخلق والرزق والإحياء والإماتة والموالاة والحب والبغض والجود والحلم والصدق والإحسان والمدح والذم والأمر والنهي(١) .

وإذا لاحظنا تعريف صفات الأفعال عند أبي الهذيل (وهي التي يصح أن يتصف البارى بضدها أو بالقدرة على ضدها ، أو ما كانت مشتقة من فعل من أفعاله ، أو من فعل من أفعال غيره يتعلق به كالعبادة والدعاء مثلا) .

إذا لاحظنا هذا علمنا أن صفات الأفعال — عنده وعند من وافقه من المعتزلة على ذلك — ليست قديمة لأنها لا توجد ولا يتصف بها البارى سبحانه إلا عند إرادة وجود الفعل أو وجوده . وكذلك نعلم أنه لا يمكن حصرها ولا الوقوف بها عند عدد معين ، لأنها تتجدد بتجدد الأفعال التي يتصف بها الإله سبحانه ، ولهذا لا يقول أبو الهذيل : (لم يزل الله مريداً للمعاصي ولا الطاعات) ولم يزل متكلما راضيا ساخطا محبا مبغضا منعما وحيا عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا محييا مميتا آمرا ناهيا مادحا ذاما(٢) . ولا توصف بالقدم لأنها تحدث بحدوث متعلقها فهى عنده حادثة إلا أنها لا تقوم بذاته وليس لها محل كذلك تقوم به(٣) ، لأنها حادثة وقيام الحادث بذاته باطل(٤) .

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعرى ـ ج ١ ـ ١٨٦ . ج ٢ ، ص ٥٨٢

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعرى . ج ١ . ص ١٨٥ ، ص ١٨٦ . والملل والنحل للشهرستانى . ج ١ . ص ٦٢

(٣) قال الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » والتاسعة (أى من القواعد العشرة التى انفرد بها أبو الهذيل عن أصحابه كما قال الشهرستانى) حكى الكعبي عنه أنه قال : إرادة الله غير المراد ، فإرادته لما خلق هى خلقه له وخلقه للشىء عنده غير الشىء ، بل الخلق عنده قول لا فى محل ، (ج ١ . ص ٣٦ من طبعة أوربا) .

وقال أبو المظفر فى كتابه « التبصير » . ومن فضائحه : (فضائح أبى الهذيل على حد تعبيره) قوله : « إن من كلام الله تعالى ما هو عرض لا فى محل ، ص ٤٢

(٤) وهذا نوع آخر من أنواع تأثير الفلسفة على آراء أبى الهذيل فى قاعدة صفات =

٣ — آرائه الطبيعية

لم يقف أبو الهذيل عند الكلام عن ذات الله وصفاته ولكنه تعرض لبعض الآراء الطبيعية التي كان يرى أنها تمس وظيفته الدينية ، والتي تساعده على تقرير آرائه الكلامية ، وتعينه على دفع الخصوم وتثبيت العقائد الإسلامية أمام جدلهم الفلسفي ؛ ولهذا رأيناه يشهر كثيراً من المشاكل الطبيعية ؛ ويدلي بدلوه في هذه الأبحاث الشائكة ، فهو يعرف الجسم ويفرق بينه وبين الجوهر الفرد ، ويبين نواحي كل منهما ، وما يجوز على كل منهما من الخواص وما لا يجوز ، وتكلم على الحركة والسكون ، وأنكر القول بالطفرة ، وقال إن للجسم وقفات خفية ، وبين أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين . وبين أن الجسم يتحرك بحركة مكانه ، وأنه يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة ، وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا على شيء ، وبين أنه يجوز وجود عرضين في مكان واحد . وأنه كان يقول بالسكون ويفرق بين الحركات والأكوان والمماسات والسكون ، وبين أن الحركة لا تشبه الحركة وكذلك العرض

= الأفعال التي أساس اتصاف الإله بها إنما هي الآثار الصادرة من الذات . وإننا لنرى أصل هذه القاعدة عند الأفلاطونية الحديثة التي تنسب إلى أفلوطين المصري الذي عاش في القرن الثالث الميلادي والذي يقول . إن الباري سبحانه وتعالى واحد لا كالآحاد ؛ ولا يدخل في العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ، ولا من جهة النفس ، فلا الفكر العقلي يدركه ، ولا المنطق النفسي يصفه فهو فوق الصفات الروحانية ، فهو مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه فيمته ويصفه بذلك القدر الذي خصه من صنعه . فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار . ولاشك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها . وكل يصفه من نحو ذاته ويقدسه من خصائص صفاته (الملل والنحل الشهرستاني ج ٢ . ص ٢٦٥ طبعة أوروبا) ؛ إلا أن الشهرستاني قد نسب هذه الآراء لفيثاغورس والحق أنها لأفلوطين كما قلت لا إلى فيثاغورس .

لا يشبه العرض ، وفرق بين الحركة والسكون وذكر شرط تحقق كل منهما ، وبين أن الأعراض ترى كما ترى الأجسام ، وكذلك تلمس كما تلمس إلا الألوان فإنها لا تلمس ، وبين أن الألوان تبقى . وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة والآلام واللذات ، وبين أنه قد توجد أعراض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان ، وبين أنه لا تضاد بين الأجسام وبين أن بعض الأعراض يعاد وبعضها لا يعاد ، وبين أن الأثر قد يختلف من مؤثره الطبيعي ، وبين أنه يجوز اجتماع بعض المتضادات . وبين أن الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل وإنه يحدث مع كل وقت عمل(١) .

وبعد هذا هل يمكن أن نقول : إن أبا الهذيل الذي تعرض لهذه الأبحاث الطبيعية البعيدة عن غرض العقيدة الإسلامية الواضحة الخالصة من التعقيد ، هل يمكن بعد ذلك أن نقول إنه فيلسوف لا عالم ديني ؟

إنه رغم هذه الآراء الطبيعية والأبحاث البعيدة عن روح العقيدة الإسلامية ، لا يمكن لنا أن نقول إن أبا الهذيل أصبح بتعرضه لتلك الأبحاث الطبيعية فيلسوفاً ، لأن غايته من هذا البحث لم تكن غاية الفيلسوف الذي يجرد نفسه من أي معتقد أو أي رأي حين يبحث في شيء ، وإنما كانت غاية أبي الهذيل من مثل تلك الأبحاث إنها وسيلة من وسائل الدفاع من دينه الذي أخلص في الدفاع عنه . وعن عقيدته التي كان يبذل في سبيل نصرتها ضد المخالفين كل ما يملك من بحث ومن جدل حتى اضطره ذلك إلى أن يدلي بدلوه في تلك الأبحاث الشائكة التي هي من خصائص الفلسفة الطبيعية ، لا الأبحاث الإلهية . لكن أبا الهذيل بقدرته الفائقة وإخلاصه لعقيدته جعلها من الأبحاث الإلهية . إلا أن بعض هذه الأبحاث قد جره إلى آراء تخالف في ظاهرها النصوص الإسلامية ولقد كانت مثل هذه الآراء موضع مؤاخذة خصومه له

(١) هذه الآراء مقتبسة من كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري التي ذكرت في الجزء الثاني منه منثورة بين آراء غيره .

وهي باب طويل من أبواب رسالتي في أبي الهذيل مع استفاضة في شرح هذه الآراء وتأثير الفلسفة الظاهرة فيها .

حتى سماها بعضهم فضائح ، وحكموا عليه بالكفر (١) من أجلها ، وإن كان أبو الهذيل

(١) قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤٢٩هـ - ١٠٢٧م في كتابه الفرق بين الفرق ص١٠٢ وما بعدها : الهذيلية أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف كان مولى لعبد القيس ، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم ، وفضائحه تترى تكفره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال ومن غيرهم ، ثم أخذ يذكر فضائحه . على حد تعبيره - فقال ص١٠٢ فمن فضائح أبي الهذيل قوله بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء ، لأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان . ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار جامدين لا يقدرون على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في ذلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي ولا تحريك ساكن . ولا على تسكين متحرك ، ولا على إحداث شيء ، ولا إفناء أشياء مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت . الخ . ثم قال ص ١٠٤ والفضيحة الثانية من فضائح أبي الهذيل قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم . وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله عز وجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به .... الخ .

ثم قال ص ١٠٦ : والفضيحة الثالثة من فضائحه قوله بطاعات كثيرة لا يراد الله عز وجل بها . وقد زعم أنه ليس في الأرض دهري ولا زنديق إلا وهو مطيع لله تعالى في أشياء كثيرة وإن عصاه من جهة كفره . واستدل على هذا بأن أوامر الله تعالى بإزائها زواجره ، فلو كان من لا يعرفه فعل جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى ترك جميع زواجره . وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي . الخ .

ثم قال ص ١٠٧ . والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله بأن علم الله هو الله وقدرته هي هو . ثم قال : ويلزمه أن يكون الله تعالى علماً وقدرة . الخ .

ثم قال ص ١٠٨ : والفضيحة الخامسة تقسيمه كلام الله عز وجل إلى ما لا يحتاج إلى =

بريئاً من كل ما نسبوه إليه ، وأنه كما قلنا لم يقصد إليها إلا لأن خصومه كانوا مسلحين بمثل هذه الآراء فلم يكن أبو الهذيل يقصد تلك الآراء لذاتها . ولكن إما ليردها ، أو ليعضد رأياً من الآراء الإسلامية ، وحتى يقال إنه رجع من هذه الآراء فى أخريات حياته ، ورجع إلى عقيدة التسليم الخالص التى انتهى إليها دائماً أصحاب النشاط العقلى فى عنفوان حياتهم العقلية ، وجدهم العلمى .

ومن تعرض لهذه الآراء مع بيان غاية أبى الهذيل منها أبو الحسين الخياط صاحب كتاب الانتصار(١) ومن يقرأ دفاع الخياط عنه يظهر له تحامل الأشاعرة على المعتزلة

= محل ، وإلى ما يحتاج إلى محل . وقد زعم أن الله سبحانه الشىء كن حادث لا فى محل. وسائر كلامه حادث فى جسم من الأجسام الخ .

ثم قال . الفضيحة الثامنة : قوله إن المعارف ضربان ، أحدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفته الدليل الداعى إلى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة من الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب . . . الخ .

ثم قال ص ١١٢ : الفضيحة التاسعة من فضائحه ، أنه أجاز حركة الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحل فى بعض أجزائه ولم يجز مثل هذا فى اللون ، وقال سائر المتكلمين إن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرك بها دون غيره من أجزاء الجملة كما أن الجزء الذى يقوم به السواد دون غيره من أجزاء الجملة ، وإن تحركت الجملة كان فى كل جزء منها حركة ، كما لو اسودت الجملة فى كل جزء منها سواد .

ثم قال ص ١١٣ : الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله : بأن الجزء الذى لا يتجزأ لا يصح قيام اللون به إذا كان منفرداً ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون . وتبع البغدادى فى التشهير من آراء أبى الهذيل بالفضائح أبو المظفر الاسفرايني فى كتابه « التبصير » ص ٤٢ عند كلامه على آرائه ، وأما الشهرستانى فقد عبر عنها عند كلامه على آراء أبى الهذيل فى كتابه « الملل والنحل » ج ١ . ص ٣٤ - ٣٥ بالقواعد لا الفضائح .

(١) ومن هذا ما قاله أبو الحسين الخياط خاصاً بما سماه البغدادى الفضيحة الأولى فى كتابه « الانتصار » ص ٩ وما بعدها .

وإتهامهم بلوازم لاتلزمهم ، وتكفيرهم المعتزلة من غير دليل قاطع على ما ذهبوا إليه

إعلم – علمك الله الخير وجعلك من أهله – أن القول الذى كان أبو الهذيل يناظر هو أن للاشياء المحدثات كلا يجمعها وغاية ينتهى إليها فى العلم بها والقدرة عليها . وذلك بمخالفة القديم للمحدث ، فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل . وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجميعا . ثم قال أبو الهذيل . ووجدت المحدثات ذات أبعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض فلما كان هذا محالا كان الأول مثله . ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل « إن الله على كل شىء قدير » و « بكل شىء عليم » و « بكل شىء محيط » وبقوله « وأحصى كل شىء عددا » . قال : فقد ثبت بقول الله عز وجل أن للاشياء كلا وثبت نفسه عالما به محيطا له ، والاحصاء والاحاطة لاتكونان إلا لمتناه ذى غاية . فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التى ثبتنا لها كلا محصى محاطا به جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ، ولذة الاكل والشرب وغيرها من اللذات ، وصاروا فى الجنة باقين بقاء دائما وساكنين سكونا باقيا ثابتا لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد . . . الخ .

ثم قال : ص ٧١ خاصا بما أسماه البغدادى .. الفضيحة الثانية . إعلم – علمك الله الخير – أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختبار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختبار . قال أبو الهذيل : فأهل الجنة يتنعمون فيها ويلذون والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل إليهم وهم غير فاعلين له . ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا ، وقد جاء الاجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الإجماع يوجب ما قلت . . الخ .

ثم قال ص ٧٢ خاصا بما أسماه البغدادى « الفضيحة الثالثة » ، إن أبا الهذيل كان يقول : وجدت الله تعالى قد نهى الخلق جميعا عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركها . ووجدت المجوسى تاركا النصرانية معتمداً المجوسية فاعلا لها فعلمت أنه عاص بفعله المجوسية التى قد

من هذا الحكم الجائر ، والاتهام الباطل ، إن المعتزلة — كما قلنا — قوم أخلصوا لعقيدتهم وتفانوا فى الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها فى آفاق الإسلام المختلفة ، وجهاته النائية . وهم لهذا لا يستحقون منا إلا كل شكر وكل تقدير ، وإن كانت قد حصلت منهم زلات لا يقصدونها ولا يريدون مدلولاتها لعدم تحديد المعانى الجديدة عليهم وضبطها ضبطاً علمياً حيث أن المسلمين كانوا لا يزالون فى دور بدائى من أدوار العلم ، وخاصة فى العلوم الدخيلة عليهم من الأمم الأجنبية والتى استمدتها من هؤلاء الذين دخلوا إلى حوزتهم . فهم إذن لم يقصدوا ما وقعوا فيه من أخطاء وإنما اجتهدوا فأخطأوا ، ومن اجتهد فأخطأ فلا لوم عليه ، بل له أجر على ما أخطأ فيه .

نهى الله عنها ، مطيعاً بتركه للنصرانية التى أمر بتركها . ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعا لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها ولا يكون عاصيا لمن نهاه عن فعلها . وذلك أن المعصية فعل ما نهيت عنه ، والطاعة فعل ما أمرت به فكل من أمر بشىء ففعله فقد أطاع الآمر له ، وكل من نهى عن شىء ففعله فقد عصى الناهى له . وكذلك كان يقول فى الدهرى التارك للمجوسية والنصرانية : إنه مطيع بتركهما لأنه أمر أن يتركهما ، وهو عاص كافر بقوله بالدهر . لأنه قد نهى عنه . وليس ترك الدهرى للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرج له من أن يكون طاعة ، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله ، فهو مطيع بفعله له عاص بتركه التقرب إلى الله به . الخ .

ثم قال ص ٧٥ — ٧٦ فيما يتعلق بما دعاه البغدادى « الفضيحة الرابعة » بعد أن حكى نفس ما حكاه البغدادى فى هذا عن ابن الراوندى الذى هو أصل فكرة التشنيع على أبى الهذيل ، قال الخياط بعد هذا : إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم فى الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالما بعلم قديم على ما قالته الثابتة ، وفسد عنده أن يكون عالما بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه . ثم قال : وأنه خطأ عند أبى الهذيل أن يقال : إن الله علم وقدرة ، كما أنه فسد أن يقال : إن الله وجه ، وإن الأمر وجه ، وكما قال قائلكم : إن وجه الله هو الله ، قلت كذلك إن علم الله هو الله ، ولا أقول : الله علم كما لا تقولون : الله وجه . ثم بعد هذا انتهى إلى تبرئة أبى الهذيل من كل ما كان يجادل فيه ويخاصم فقال : على أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب والنظر فيه قبل موته أخبر بذلك جماعة غير متهمين منهم جعفر ابن حرب رحمه الله . اهـ .

٤ – آراؤه الإنسانية

تعريف الإنسان : عرف أبو الهذيل الإنسان بأنه هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، ولكن الشعر والأظافر ليست داخلة فيما يشمله تعريف الإنسان(١) ، وإذا كان الإنسان هو ما تقدم فكيف تنسب إليه الأفعال ؟ يجيب أبو الهذيل عن هذا بأنه ليس كل بعض من أبعاض الجسد فاعلا على الانفراد ، ولا إنه فاعل مع غيره ، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض(٢) .

النفس . الروح . الحياة :

هذه الأشياء الثلاثة قد أضافها أبو الهذيل للإنسان ، وذكر أن كلا منها تغاير الأخرى قائلا : إن النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة . ولهذه المغايرة فإنه قد يجوز أن يكون الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة(٣) ثم إنه يذهب إلى أن الحياة والنفس عرضان(٤) وليسا جسمين . أما الروح فلم يقطع فيها برأى من كونها جسما أو عرضاً ، فهو يقول عند كلامه على أفعال الإنسان المتولدة من فعله والتى قد تسبب موت غيره إذا رماه بسهم ثم مات الرامى قبل موت المرمى بالسهم بقوله: وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا(٥) فقوله هذا يدل على أنه لم يثبت فيها إلى رأى مقطوع به من أنها جسم أو عرض .

---

(١) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ص ٣٢٩

(٢) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ص ٤١٨

(٣) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ص ٣٢٩

(٤) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ص ٣٣٩

(٥) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى من ص ٥٧٦ — ٥٧٧

الحواس الخمس أعراض :

لم يترك أبو الهذيل شيئاً إلا وكان له فيه رأى ، ولو أردنا أن نورد جميع آرائه لطال الكتاب وضاق عن غيره ، ومن أراد استيعاب آرائه فليرجع فى رسالتنا التى كتبت فى آرائه خاصة مع تأثير الفلسفة عليها . ومن بين ما تعرض له أبو الهذيل من تلك الآراء الكثيرة رأيه فى الحواس الخمس فهو يقول فيها : إن الحواس الخمس غير البدن وهى أعراض(١) . ثم يقول كذلك : كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى . ولا أقول هى مخالفة لها ، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف(٢) . وإذا قال أبو الهذيل بأن الحواس يخالف بعضها بعضاً بخلاف ، كان فى هذا قيام العرض بالعرض ، لأن الحواس أعراض ، ولكن قيام العرض بالعرض باطل ، إلا إذا كان فى ذلك جائزاً عنده .

لقد كانت عادة أبى الهذيل أنه إذا تعرض لشىء بالبحث استوعبه من جميع نواحيه وأفاض فى الكلام فيه ، فلا يترك شيئاً يخطر بالبال إلا ويجيب عنه ، ويلم بجميع أطرافه ، وإن كانت طريقته فى البحث طريقة بدائية لا تمتاز بمنهج خاص ، ولا بطريق معين ، وإنما تعرض الفكرة إما منه ابتداء ، وإما من آخر ، ثم يدور حولها البحث إما لابطالها ، وإما لاثباتها ، وقد ينتقل مجرى البحث من فكرة إلى غيرها ، وقد ينفض مجلس الجدل قبل أن ينتهى المتجادلون إلى حكم نهائى فى المسألة(٣) .

---

(١) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ص ٣٢٩

(٢) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ٣٤٠

(٣) لقد ذكر لنا أبو المظفر الاسفرايينى فى كتابه « التبصير » ص ٥٤ ، صورة من هذا الجدل ، وإن كان تحامله ظاهراً فيها كما هى عادته مع المعتزلة قال : ومما يكشف عن افتضاحهم فى مذاهبهم وتبرىء بعضهم من بعض ما حكاه أصحاب المقالات من أن سبعة من رؤس القدرية — كما يسميهم — اجتمعوا فى مجلس واحد وتناظروا فى أن الله تعالى « هل يقدر على ظلم وكذب يختص به ؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين ، وذلك لأن النظام سئل فى ذلك المجلس عنه فقال : إنه ليس =

... ...

= بقادر على ذلك ، إذ لو قدر عليه لم يأمن أن يقع منه ظلم أو كذب فيما مضى أو يقع ذلك فى المستقبل ، أو وقع أو يقع ذلك فى طرف من أطراف الأرض . فقال له على الأسوارى — من رجال الطبقة السابعة من المعتزلة فى منتصف القرن الثالث وصحب أبا الهذيل والنظام : ينبغى على هذه العلة أن لا يقدر على خلاف المعلوم والمخبر عنه . فقال : هو لازم ، فما تقول أنت ؟ فقال الاسوارى : أنا أقول « إنه لا يقدر على الظلم والكذب ، ولا يقدر على خلاف المعلوم » فقال له النظام : هذا الذى تقول كفر وإلحاد . ثم قال له أبو الهذيل : ماتقول فى فرعون ، وفى كل من علم الله أنه لا يؤمن ، أو أخبر عنه أنه لا يؤمن ؟ إن قلت إنه لم يكن مقدوراً لهم أن يؤمنوا لزمك تكليف ما لا يطاق ، وأنت لاتقول به ، وإن قلت إنه كان مقدوراً لهم كان محالا ، لأنه يؤدى إلى أن يكون العبد قادراً على تجهيله وتكذيبه ، تعالى الله عن قولهم . فقالوا له : هذا الجواب لازم فما تقول أنت ؟ فقال : أنا أقول إنه قادر على أن يظلم ويكذب ، وقادر أيضا على خلاف المعلوم . فقال له : أرأيتك لو ظلم وكذب، فقال: إنه محال منه . فقالوا له : ما كان محالا لا يكون مقدوراً ، فتحير هؤلاء الثلاثة ولم يدروا كيف سبيل الجواب . فقال بشر ابن المعتمر — وهو صاحب الاراجيز التى مقدارها أربعون ألف بيت فى مذهبه ، وقد أخذ الاعتزال من عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد صاحبي واصل ، ولقـــد حبسه الرشيد ثم أطلقه ، وهو الذى نشر الاعتزال ببغداد ، توفى سنة ٢١٠ هـ — كل ما أنتم عليه فهو تخليط . فقالوا له : فأين تقول أنت ؟ هل يقدر على أن يعذب طفلا ليس له ذنب ؟ فقال : يقدر فقالوا : فلو عذبه كيف يكون حكمه ؟ قال : يكون الطفل عاقلا ، بالغا ، عاصيا ، مستحقا للعقاب، ويكون البارى عادلا بتعذيبه . فقالوا له : كيف يكون الطفل بالغا وكيف يكون من فعل الظلم عادلا به ؟ فتحير . فقال له المردار منهم : أخذتم على أستاذى بشر شيئا منكرا مستفظعا ، ولكن يجوز أن يغلط الاستاذ ، فقال له بشر ، فما تقول أنت؟ قال أقول إنه قادر على الظلم والكذب ، ولو وجد ذلك منه كان إلها ظالما كاذبا ، فقالوا له : =

ولقد كان من بين ما تعرف له أبو الهذيل بالبحث والاستقصاء والنظر فى جميع نواحيه ، الإنسان ، ولو أردنا استقصاء نواحيه عند أبى الهذيل لطال بنا الكلام. ولهذا سنكتفى بإجمال لآرائه عنه(١) .

فلقد عرف أبو الهذيل الإنسان — كما رأينا — ثم بين أن له نفساً وروحاً ، وأن كلا منهما تغاير الأخرى ، وأنهما معاً يغايران الحياة ، وبين أن كلا من الحياة والنفس عرض ، أما الروح فهو شاك فيها ، هل هى جسم أو عرض ؟ لم يبت فيها إلى رأى . ثم تكلم على حواس الإنسان الخمس ، وأنها غير البدن ، ثم تحدث عن الاستطاعة فى الإنسان ، وبين أنه مستطيع ، أى أنه يقدر على الشىء وضده ، وأن الاستطاعة قبل الفعل ، وأنها عرض ، ولهذا فإنها لا تبقى ، بل تزول عند تمام الفعل ،

= ومن كان بهذه الصفة هل يكون مستحقا للشكر والعبادة أو يكون مذموما؟ فقال: لا يكون مستحقا للشكر والعبادة . فقالوا : ومن لا يكون مستحقا للشكر والعبادة لا يكون إلها ، فتحير . فقال زعيم من زعمائهم يقال له الأشج — من زعماء المعتزلة ، ومعاصر لبشر بن المعتمر المتقدم — أنا أقول ، إنه قادر على أن يظلم ويكذب ، ولكنه إن ظلم وكذب كان عادلا صادقا . فقال الاسكافى : كيف ينقلب الظلم عدلا والكذب صدقا ؟ فتحير . فقال له : ماتقول أنت ؟ فقال : أنا أقول إن ظلم أو كذب لم تكن عقول العقلاء موجودة فى تلك الحالة فلا يتوجه عليه المذمة والملامة لعدم وجود عقل عاقل يشكره عليه . فقال جعفر بن حرب — من الطبقة السابعة من المعتزلة أخذ عن أبى الهذيل ، وتوفى بعد سنة ٢٣٠ هـ كأنه يقول إنه قادر على ظلم المجانين ، ولا يقدر على ظلم العقلاء ، فتحيروا وصاروا كلهم منقطعين متحيرين ، وكان كل واحد يعتقد أن أقوال الباقين كلها كفر . اهـ ص ٥٥

وهذا مثل من أمثلة ما كانوا يعرضون له من آراء وأبحاث جديدة على العقيدة الإسلامية ودخيلة عليها ، ولهذا صعب عليهم الوصول إلى الحق منها .

(١) إن آراء أبى الهذيل مبسطة ومشروحة مع بيان المؤثرات فيها مذكورة فى رسالتى التى وضعتها فيه خاصة .

ثم ذكر أنها غير الإنسان، وليست هي الصحة والسلام بل هي شيء غيرهما، ثم بين أن الإنسان لا يقدر إلا على ما يعرف كيفيته، ثم قسم أفعال الإنسان إلى أفعال مباشرة، وأفعال متولدة، وأن كلا من الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة منسوب إلى الإنسان، ثم بين كيف يحدث الإنسان الأفعال في غيره، ثم تكلم على عقل الإنسان وقسمه ثلاثة أقسام: ما تكون به العلوم الضرورية. وما تكتسب به المعارف النظرية. والحس الذي يمكن تعقله. ثم تكلم على معارف الإنسان فقسمها إلى معارف اضطرارية. ومعارف اختيارية. ثم وضعها في مراتب: أولا معرفة الإنسان نفسه. ثانياً معرفته توحيد الله وعدله، وما يجب عليه لله بعقله. ثالثاً معرفته ما لا يعرف إلا بالسمع كأحوال الآخرة. ثم بين كيف يكون التناقض. ثم ذكر أن القلب هو محل الادراك، ثم تكلم عن مسئولية الإنسان وأنه مختار في الدنيا لتحقيق هذه المسئولية، ولعدم مسئوليته في الآخرة فإنه مجبور فيها.

لماذا خلق الله الإنسان:

من صفات الأفعال التي وصف بها أبو الهذيل الاله سبحانه، صفة «الاحسان» ولكن عرف فيما تقدم أن ضابط صفات الأفعال عند أبي الهذيل، أنها هي التي يجوز أن يتصف الاله بضدها أو بالقدرة على ضدها، وإذا كان كذلك هل يتصف الاله سبحانه بضد هذه الصفة وهي الاساءة إلى مخلوقاته؟ هنا يجيب أبو الهذيل قائلا: لا يوصف الإله بالإساءة إلى مخلوقاته بل هو يفعل الأصلح لهم. ولهذا منع أن يقال «يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح لعباده مما فعل، لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ماهو أصلح أولى، والله سبحانه لا يدع فعل ماهو أصلح، لأنه أولى به، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم تبارك وتعالى، فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله، لأنه غير عاجز، ولو لم يوصف بأنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز(١).

(١) مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري ص ٥٧٦ - ٥٧٧

إذن خلق الإله سبحانه عباده لمنفعتهم ، وهو لهذا لا يدع الأصلح ويفعل ما هو صالح ، أو يترك الصالح ويفعل ما هو دونه .

ما يجب على الله للإنسان :

يصف أبو الهذيل الإله سبحانه بأنه عادل وحكيم ، ولما كان عادلا وحكيما أوجب عدله عليه إيجاب جود لا إيجاب تكليف أشياء للإنسان لا بد له منها حتى تتم سعادته الدنيوية والأخروية وهى :

أولا اللطف : وهو الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ، كبعثه الأنبياء ، فإن الناس مع النبوة أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . والله سبحانه مريد لعباده الخير والنفع والسعادة ، فإذن هو يبعث لهم الأنبياء ليرشدوهم إلى طريق الخير الذى هو سبب إسعادهم ، ويجنبوهم طريق الشر الذى يؤدى إلى إشقائهم . هذا هو اللطف الواجب على الله سبحانه للإنسان . أما ترك الإنسان يتخبط فى شهواته وتلعب به الشرور فلا يهتدى إلى طريق الخير فهو ظلم والظلم على الله محال ، لهذا أوجب على نفسه - تفضيلا منه - إرسال رسل ليعلموا الناس طريق الخير ، ويبينوا لهم طريق الشر ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حى عن بينة .

ثانياً الثواب على الطاعة : اقتضى عدل الله كذلك أن لا يسوى بين المحسن والمسىء ، وبين المطيع والعاصى ، ولهذا أوجب على نفسه - عدلا - أن من أطاع وجبت له الجنة ولو كان عبداً حبشياً ومن عصى أدخله النار ولو كان شريفاً قرشياً ، لأنه إن لم يكن ذلك لكان ظلماً والظلم على الله محال ولهذا منع أبو الهذيل أن يؤلم الله الأطفال فى الآخرة ، ولا يجوز أن يعذبهم(١) . ومنع كذلك أن يكلف الله العبد ما لا يقدر عليه(٢) ، ولم يكفه هذا المنع ، بل إنه كفر من يزعم أن الله خلق

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ص ٢٥٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ص ٢٣٠

الجور وأراد السفه وكلف الزمنى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت . لأنه سفه الله وجوره(١) .

علاقة قدرة الإنسان بقدرة الله سبحانه :

١ — مدى قدرة الإنسان :

إن الله سبحانه خلق الإنسان وجعله ذا قدرة ليقوم بما كلفه به ، لأنه لو كلفه مع سلبه القدرة لكان ذلك عبثاً ، والعبث على الله محال . ولكن ما مدى تلك القدرة التي أعطاها الله سبحانه للإنسان ؟ أيقدر بها على كل شيء حتى الإحياء والإماتة ؟ لحكمة الله سبحانه ورحمته بالإنسان لم يجعله قادراً على كل شيء ، لأنه مع قدرته المحدودة لم تنج الأرض من فساده وعبثه . إذن اقتضت حكمة الله التي أعطته هذه القدرة أن لا تكون مطلقة بل لها حد ونهاية . ولهذا يقول أبو الهذيل « إن الله يقدر عباده على الحركة والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة ، فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك »(٢) .

فكأن أبا الهذيل لا يجوز أن يوصف الإله سبحانه بإقداره الإنسان على ما لا يعرف كيفيته كالإحياء والإماتة ، لأن هذا يؤدى إلى عبث الإنسان في الأرض كما قلت أولا . وثانياً لأن الإنسان إذا قدر على الإحياء والإماتة كان إلهاً : فيكون للإله سبحانه شريك ، وشريك البارى محال ، والقدرة لا تتعلق بالمحال ولا بما يؤدى إلى المحال ، فبطل أن الله سبحانه يقدر عباده على ما لا يعرفون كيفيته كالإحياء والإماتة .

---

(١) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى من ص ٢٦٦

(٢) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ص ٢٧٨

٢ – لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان على شيء ، ولا تشبه أفعاله أفعاله :

لأجل أن يصحح أبو الهذيل صحة تكاليف الإنسان وتنزيه الله سبحانه من العبث إذا كلف العاجز : لأجل هذا جعل الله للإنسان قدرة على أعماله ليكون مسئولا أمامه سبحانه ، لحيث كلفه أعطاه القدرة على العمل حتى إذا قصر فى أداء ما أوجبه عليه كان مستحقاً للعقاب ، لكن هل يصح أن يوصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ؟

أبو الهذيل يمنع ذلك ، فلا يصح عنده أن يوصف الإله مثلا بأنه يقدر على الصلاة التى أقدر عبده عليها ، ولا أن يوصف بالقدرة على الصوم الذى أقدر عبده عليه كذلك . لأن إقدار العبد على فعل هذه الأشياء إنما كان لتصحيح التكليف لا غير ، وإذا كان كذلك لا يقال إن الإله سبحانه عاجز عن مثل هذه الأعمال لأنه محال أن يكون مكلفاً ، هذا أولا . وثانياً لأن هذه الأعمال التى أقدر الله العبد عليها أعمال جسمية ، والله منزه عن الجسمية فإذن لا يصح أن نقول : إن البارى يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده . ويستدل أبو الهذيل كذلك على أنه لا يصح وصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ، « إنه محال أن يكون مقدور بين قادرين » . وكما لا يصح أن يوصف البارى بما أقدر عليه عبده لا يصح أن تكون أفعاله مشبهة لأفعال العبد(١) . وذلك أن أفعال العبد توصف بالحلال والحرام ، وأما أفعال الإله سبحانه فلا يصح أن توصف بهذا ، لأن ذلك يقتضى أن يكون هناك إله آخر يشرع للإله سبحانه ويبيح له بعض الأفعال ويحرم عليـــه سبحانه بعضها . وهذا لا يليق به تعالى ، لأن الإله هو الذى يفرض على عباده أعمالا يكلفهم أداءها حتى يكونوا مسئولين ، ويثيب المحسن ويعاقب المسيء .

---

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ص ٤٠٣

إرادة الله وإرادة الإنسان :

الفرق بينهما : كذلك لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئولية الانسان أمام الله، ولأجل أن ينفي العبث من الله في تكليفه الإنسان بما كلفه به، جعل له إرادة، إلا أنه فرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان، فإرادة الله مع مراده، أي أنه سبحانه إذا أراد شيئاً وجد في الحال، ولذلك يقول أبو الهذيل «إن إرادة البارى مع مراده»(١) فكأن إرادة الله يلزمها الفعل، وهي قصـــدث حين إرادة حدوثه. وأما إرادة الإنسان فإنه يستحيل أن يكون معها فعلها فإذا أراد الإنسان شيئاً فإنه يستحيل أن يوجد مراده مع إرادته، ولمـا كانت إرادة البارى مع مراده ذهب أبو الهذيل إلى أن مثل هذه الارادة موجبة لمرادها بخلاف الأولى، وهو يقول في هذا: «إن الارادة التي يكون معها مرادها بلا فصل موجبة لمرادها»(٢).

الله خالق الخير في الإنسان والشيطان علة الشر فيه :

لقد وصف أبو الهذيل الإله سبحانه وتعالى بأنه محسن إلى عباده، وأنه جواد، وأنه لا يفعل إلا الخير، وأنه منزه عن الظلم والجور، وأنه خلق الخلق لمنفعتهم، ثم رأى أن الإنسان تارة يفعل الخير، وهذا يـكون سبباً في سعادته. وتارة يفعل الشر، وذلك يكون سبباً في شقائه، لـكن الإله الجواد المنزه عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا سعادته ونفعه، من أين يأتي الشر إذن للإنسان، وما الذي دعاه لفعل الشر وترك الخير ؟ يجيب أبو الهذيل عن هذا بقوله «الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله، وخاطر المعصية من الشيطان»(٣). إذن الله سبحانه هو خالق الخير في الإنسان، والشيطان هو سبب الشر فيه.

---

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤٢٩

معرفة الإنسان وجوده الله اضطرارية :

لقد قسم أبو الهذيل المعارف الإنسانية إلى قسمين : معارف اضطرارية ، وهي معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته : ومعارف اكتسابية ، وهي المعرفة الناشئة عن الحواس أو القياس . ثم إنه قال : « يلزم الطفل بعد معرفته نفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل. فكان معرفة الله سبحانه وأنه واحد وعادل أمر اضطراري فطري في الإنسان عند أبي الهذيل ، وأن الإنسان لا اختيار له في هذه المعرفة ، وأنها فطرية .

معرفة الواجب لله سبحانه :

قسم أبو الهذيل الواجب لله إلى قسمين : واجب على الإنسان يدركه بفطرته لا بوساطة رسول ولا هاد خارج عن ذاته ، وأنه إذا لم يقم بهذا الواجب بناء على تلك المعرفة الفطرية كان مقصراً في حق الله سبحانه واستحق بذلك العقاب . والواجب الآخر هو الذي لا يعرفه الإنسان إلا عن طريق السمع بوساطة رسول من عند الله ليهدي الناس إلى الواجب عليهم .

الإنسان كالصحيفة البيضاء :

كما أراد أبو الهذيل تبرير مسئولية الإنسان أمام الله سبحانه بإثبات الاختيار له ، كذلك يبرر تلك المسئولية بحكمه على الإنسان بأنه ليس خيراً بطبعه ولا شريراً بطبعه ، وإنما خلق كالصحيفة البيضاء ، فهو قابل الخير والشر بفطرته كما تقبل الصحيفة كل ما ينقش عليها ، وهو لهذا يقول « إن الله خلق الكافر لا كافراً ثم إنه كفر ، وكذلك المؤمن »(١) وإذا كان الإنسان لم يفطر على الخير ولا على الشر ، وإنما هو

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٣٢٩

يفعل مايفعله باختياره ، فهو يفعل الخير بإرادته كما يفعل الشر بها وجب أن يسأل من أعماله ، وأن يحاسب عليها ويجازى على ما يأتى من الأقوال والأفعال ، إما بالجزاء الحسن وإما بالعقاب . فإن صح عند أبى الهذيل أن الإنسان مسئول من أعماله ، وصح عنده إثابته أو عقابه .

٥ — موقف العلماء من آراء أبى الهذيل

لقد تعرض أبو الهذيل الكثير من المسائل الكلامية وغير الكلامية ، وحكم عقله فى كل شىء حتى انتهى به الأمر إلى الدخول فى مسائل شائكة جعلت حوله جواً عدائياً منقسماً على نفسه ، ووقف العلماء منه موقفين مختلفين : ففريق ذهب إلى مايراه وأيده فيه . وفريق خالفه فى هذا وعارضه فيه وأقام الأدلة على بطلانه . والفريق الأخير منهم معتزلة ومنهم غير معتزلة ، بل إن من بين من خالفوه بعض تلاميذه .

من خالف أبا الهذيل من المعتزلة :

أما الذين خالفوه من المعتزلة فهم : إبراهيم النظام والأسوارى ومعمر وبشر ابن المعتمر وجعفر والإسكافى . ولقد خالفه هؤلاء فيما ذهب إليه من أن الحركة نهاية كما يجب أن يكون لها بداية حتى يمكن إثبات حدوث العالم ، لأن حدوثه لا يمكن بدون إثبات حدوث الحركة وأن لها أولا وابتداء ، وإذا كان لها أول وابتداء فإنه يجب أن يكون لها آخر ونهاية . ولهذا قال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار إلى سكون دائم . وأما من خالفوا أبا الهذيل فقد فرقوا بين ابتداء الأشياء وبين نهايتها ، بأن الأشياء ومنها الحركة إنما تبدأ من أوائلها لا من أواخرها ، فلو لم يوجد أول تبتدىء منه لا شىء قبله أول ، استحال وقوع شىء منها ، لكن فى صحة وجودها مايدل على أن لها أولا ابتدأت منه ، وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغير جاز أن يعدها أبداً ولا يقطعها ، ثم إن فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم

يسبق فعله ولم يكن قبله . وهذا محال ، وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله . وهكذا نجد نضالا بين العلماء المتقدمين من المسلمين فى مسائل جديدة لتعيين جانب الحق فيها حتى تتفق مع مبادىء دينهم الحق . ومما خالفه فيه النظام وحده القول بالطفرة ، ثم القول فى الظلم . وذلك أن أبا الهذيل كان يقول بالجزء الذى لا يتجزأ ، ولما سئل عن السبب فى سرعة الحركة وبطئها أجاب بأن السبب فى هذا هو تخلل السكنات بين الحركات وعدم تخللها ، فإن كثر تخلل السكنات أبطأت الحركة ، وإن قل أسرعت الحركة ، وأما النظام فلعدم قوله بالجزء الذى لا يتجزأ فإنه علل البطء والسرعة فى الحركة بالطفرة وعدمها لا بكثرة السكنات وقلتها . وأما الظلم فإن أبا الهذيل كان يقول « إن الله لا يفعل الظلم ، ولكن يقدر عليه » . وأما النظام فإنه كان يقول : « إنه سبحانه لا يفعله ولا يقدر عليه » .

من خالف أبا الهذيل من غير المعتزلة :

لقد كان أشد الناس معارضة للمعتزلة ابن الراوندى(١) الذى شنع عليهم بالباطل ، وألف فى هذا كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة » (٢) حتى يقال إن هذا الكتاب هو أصل لكل من شنع على المعتزلة وطعن فى آرائهم ومعتقداتهم الكلامية(٣) ولقد كان أبو الهذيل من بين من تحامل عليهم وانتقد آرائهم ابن الراوندى ، بل لقد كان أشد تحاملا

(١) ذكرت ترجمته فى ص ٩٢ من هذا الكتاب .

(٢) هذا الكتاب من بين كتب كثيرة ألفها فى هذا وفى غيره ابن الراوندى ، ولقد تحدثت عنه فى ص ٩٢ من هذا الكتاب .

(٣) قال الدكتور نيبرج الذى نشر كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط إن كتاب فضيحة المعتزلة كان مرجعا لأعداء المعتزلة ودليل ذلك أن البغدادى فى تأليف كتاب « الفرق بين الفرق » أخذ أكثر مانقله عن المعتزلة من كتاب ابن الراوندى ، كما يرى عند مقابلة الكتابين . . . ثم قال : وأما الشهرستانى فقد ورد فى كتابه « الملل والنحل » مايدل على معرفته بكتاب « فضيحة المعتزلة » إذ ذكر ابن الراوندى فى بعض مواضعه ونقل عنه أشياء .

على أبي الهذيل وتفنيداً لآرائه من غيره وإسناد آراء ليست له ، أو إطالة لوازم بعيدة لايدل عليها كلامه(١) .

ومن خالفوا أبا الهذيل في بعض ماذهب إليه من آرائه الكلامية ابن قتيبة(٢)، الذى رد عليه وعلى غيره ممن ذهبوا من المعتزلة إلى نفي الصفات الذاتية فقال في كتابه « الاختلاف في اللفظ » : وتعمق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو وأشباه ذلك ، فقالوا نقول « هو الحليم » ، ولا نقول بحلم ، « وهو القادر » ، ولا نقول بقدرة ، وهو العالم ولا نقول بعلم(٣) ثم أبطل هذا الرأى بقوله كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا « أسألك العفو » وأن يقولوا « يعفو بحلم » ويعاقب بقدرة ، والقدير هو ذو القدرة ، والعفو ، هو ذو العفو والجليل هو ذو الجلال ، والعليم هو ذو العلم فإن زعموا أن هذا مجاز قيل لهم ماتقولون في قول القائل « غفر الله لك وعفا عنك ، وحلم الله عنك » أمجاز هو أم حقيقة ؟ فإن قالوا هو مجاز فالله لايغفر لأحد

---

(١) يقول ابن الراوندى كما حكى ذلك عنه أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » ص ٩ : إن أبا الهذيل كان يقول إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهى إليها لاتتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه فقيل له فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يفنى شيئاً من خلقه ، أو أن يبقيه أو يحييه أو أن يميته ، أو أن يحركه ، أو أن يسكنه ؟ قال : هذا كله محال . فقيل له :

أفليس هو المبقى لما يبقى منه ، والمسكن لكل ساكن منه والمحيي لكل ذى روح؟ قال : بلى . فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئا لايوصف بالقدرة على تبقيته ، ولا يجوز منه إفناؤه وان يحيى شيئا ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولاتحريكه ؟ قال : نعم . ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله . ويكفيك في رد هذا ماعرفته عن حقيقة رأى أبي الهذيل في هذه المسألة فيما تقدم وظهر لك أن ابن الراوندى يلزمه بغير ماقال .

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ

(٣) الاختلاف في اللفظ ص ٢٣

ولا يعفو من أحد، ولا يعلم من أحد على الحقيقة، ولن يركبوا هذه، وإن قالوا هو حقيقة فقد وجب فى المصدر ما وجب فى الصدر، لأنا نقول: غفر الله مغفرة، وعفا عفواً، وعلم علماً فمن المحال أن يكون واحد حقيقة، والآخر مجازاً(١). وانتهى ابن قتيبة بإبطال القول بأن الصفات الثبوتية عين الذات بأمرين: أحدهما مخالفة ذلك الرأى لإجماع المسلمين، وثانيهما مخالفة لقواعد اللغة العربية ثم رد ابن قتيبة كذلك رأى أبى الهذيل وأصحابه من المعتزلة فى ذهابهم إلى أن الإنسان مختار فى أفعاله وليس مجبوراً(٢) وممن عمـــل على إبطال آراء أبى الهذيل وكذلك آراء غيره من المعتزلة أبو منصور عبد القاهر البغدادى(٣) وقد ذكرت طرفاً منها فيما تقدم فى هامش هذا الكتاب ومن هؤلاء كذلك أبو المظفر الإسفراينى(٤) وممن خالف أبا الهذيل فى بعض

(١) الاختلاف فى اللفظ ص ٢٣

(٢) قال ابن قتيبة فى كتابه ـ الاختلاف فى اللفظ ـ ص ١٢: ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره بآرائهم، وحملوه على مقاييسهم أرتهم أنفسهم ـ قياسا على ما جعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق ـ أن يجعلوه ذلك حكما بين الله وبين العدل، فقالوا بالتخلية والإهمال وجعلوا العباد فاعلين لما يشاء، وقادرين على مالا يريد كأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على « ماشاء الله كان وما لا يشأ لا يكون، وقالوا كيف يضل ويعذب ويريد ويكره ويعول ويكلف، وهل قصر فاعل هذا عن أفحش الظلم؟ ثم رد هذا قائلا: ونسوا ما يلزمهم فى اختلاف الحكمين، وأن من ملك البعض ليس كمن ملك الكل وأن الخلق كله لله يحيى ويميت ويفقر ويغنى ويصح ويسقم. الخ ثم قال إنه لو لم يره المعصية لما هيأهم لها ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة ... الخ ما قاله فى هذا من كلام طويل، ومن أراده فليرجع إليه فى الكتاب المتقدم.

(٣) فى كتابه ـ الفرق بين الفرق ـ وقد خصص من ص ١٠٢ ـ ١١٣ للرد على أبى الهذيل وسماه آراء وفضائح.

(٤) فى كتابه « التبصير » من ص ٤٢ ـ ٤٣، وقد سما هذا الآراء فضائح أيضاً.

آراءه ابن حزم(١) فقد خالفه فى قوله « إن الروح عرض » ورد عليه بأن هذا يؤدى إلى أن الروح تتغير فى كل الأوقات كسائر الأعراض وأن روحه تفنى ثم تأتى غيرها وهكذا إلى مالا نهاية وهذا باطل(٢) وكذلك أبطل قوله « إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع » بأنه ظن أن مالم يخرج إلى الفعل فإنه يقع عليه العدد وهذا خطأ فاحش لأن مالم يخرج إلى الفعل فليس شيئاً ، ولا يجوز أن يقع العدد إلا على شيء ، وإنما يقع العدد على ماخرج إلى الفعل من حركات أهل النار والجنة فما خرج فهو محدود متناه وهكذا أبداً(٣) . ولقد عرفت فيما تقدم ماذا كان يقصد أبو الهذيل من هذا الكلام وأنه ما كان يريد إلا إثبات حدوث العالم وحيث إن الحركة لها أول ، فلها نهاية ، ولن يمكن إثبات الحدوث إلا بهذا . وكذلك رد ابن حزم رأى أبى الهذيل فى الجزء الذى لايتجزأ ، وأنه ذو حركة وسكون يتعاقبا عليه يشغل مكاناً لا يسع معه غيره . وأنه أقرب إلى السماء من مكانه الذى هو عليه من الأرض ، فقال : إن هذا غاية التناقض إذما كان هكذا فله مساحة بلا شك وهو ذو جهات فللمساحة أجزاء من نصف وثلث وأقل وأكثر ، وما كان ذا جهات فالذى منه فى كل جهة غير الذى منه فى الجهة الأخرى بلا شك وما كان هكذا فهو محتمل للتجزى بلا شك »(٤) وكذلك رد رأيه فى أن الجسم فى أول خلق الله له ليس ساكناً ولا متحركا ، بأن ذلك كلام فاسد ، لأنه لايتوهم معنى ثالث ليس حركة ولا سكوناً ، وهذا لايتشكل فى النفس ولا يثبته عقل ولا سمع ، وهو أيضاً قول لادليل عليه . لأن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه فى زمان ومكان . فالجسم فى أول حدوثه ساكن فى المكان الذى

---

(١) هو أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى صاحب كتاب « الفصل » المتوفى سنة ٤٥٦ هـ

(٢) الفصل لابن حزم جـ ٤ . ص ٥٧

(٣) الفصل لابن حزم جـ ٤ . ص ٥٠

(٤) الفصل لابن حزم جـ ٥ . ص ٦٦

خلقه الله تعالى فيه ولو طرفة عين ، ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه ، وإما أن ينتقل عنه فيكون متحركا عنه(١).

٦ - الحكم على أبي الهذيل

لقد انتهينا - في إجمال - من الكلام على أبي الهذيل وآرائه وموقف بعض العلماء من هذه الآراء ، بعد أن عرضنا بين يدى القارىء كل هذا نريد أن نذكر رأينا فيه من ناحيتين يهمان الباحث ، وكذلك كل من يريد أن يعرف في وضوح ما كان عليه العلماء في عصور الإسلام الأولى ، وهاتان الناحيتان هما أولا منهجه ثانيا قيمة تلك الآراء وأثرها في نشأة « علم الكلام » عند المسلمين .

(أولا) منهج أبي الهذيل :

قبل أن نحدد منهج أبي الهذيل يجب أن نتكلم في إجمال عن العصر الذى وجد فيه أبو الهذيل حتى نعرف مدى أثر ذلك العصر على منهجه ، لقد كان العصر الذى عاش فيه أبو الهذيل عصر نهضة في جميع نواحى الحياة ، من مدنية وعلمية واجتماعية ، ولم تكن الحياة العلمية - وخاصة الكلامية منها - قد تركزت بعد ، لأننا عرفنا أن الدولة الأموية لم تكن حياتها مصبوغة بالصبغة العلمية ، وإنما كان جل اهتمام خلفائها موجهاً نحو تركيز الحكم في دولتهم ، والاهتمام بالأمور العملية أكثر من الأمور العلمية ، وهذا يكفيهم فيه القرآن والحديث ولا يحتاجون لشىء بعدهما ، لهذا لم يوجهوا اهتمامهم نحو ترجمة العلوم الأجنبية كما فعل الخلفاء العباسيون الذين تحرروا كثيراً من القيود العربية واتجهوا نحو العلوم الأجنبية يترجمونها للغة العربية ، ولما ترجمت العلوم الأجنبية وتساهل الخلفاء العباسيون مع أرباب الديانات المخالفة ، وعبر كل صاحب رأى ومذهب عن رأيه ومعتقده انتشرت الآراء والنحل والمعتقدات ، كل

---

(١) الفصل لابن حزم جـ ٥ . ص ٢٦

هذه الأسباب جعلت من عصر الدولة العباسية عصر نهضة فى العلوم والآراء والمعتقدات . وعصور النهضات لا تكون عصور استقرار وتركيز . وإنما يكون التركيز والاستقرار بعد انقضاء زمن طويل ، وهذا ما كان عند المسلمين . فلم تتركز العلوم عندهم وخاصة الدخيلة - إلا من أواخر القرن الثالث الهجرى وما بعده من الرابع وهكذا .

إذن العصر الذى كان فيه أبو الهذيل الممثل الأول للطبقة الثانية من المعتزلة لم يكن عصر استقرار العلوم ، وإنما هو عصر نشأة العلوم فى الدولة الإسلامية وعلى هذا فإننا نلاحظ أن منهج أبى الهذيل العلمى لم يكن منهجاً دقيقاً عليه صبغة المناهج العلمية من التركيز والاستقرار ، وإنما كان متأثراً بروح عصره الغير مستقر ، ينتقل من فكرة إلى فكرة ومن موضوع إلى موضوع ، ومن رأى إلى آخر بكلام مقتضب يحتاج إلى الشرح ، ولا يدل على مراده بسهولة . فهذا العالم يمثل حقاً روح عصره - سنة ١٣٥ - سنة ٢٣٥ هـ . عنده شغف بكل فكرة ورأى ، وميل إلى معرفة كل شيء ، شديد العطش نحو المعارف . يريد أن يستوعبها ، ويعرف كل أطرافها ، ويحيط بجميع نواحيها ، ولكن أنى له ذلك ؟ وهناك سبب آخر جعل منهج أبى الهذيل غير واضح وهو أنه كان مشغولا بالرد على آراء المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ومن المسلمين الذين لم يذهبوا إلى مثل ما كان يذهب إليه ، ولقد ركز مجهوده فى هذه الناحية ومن يشغل نفسه بالرد على الآخرين وإبطال آرائهم لا يكون له طريق واحد يسلكه وإنما تتعدد طرقه تبعاً لتعدد المخالفين له وتعدد مسالكهم معه . لهذا لم يكن لأبى الهذيل منهج يسهر عليه لأجل أن يركز جهوده فى علم خاص ، وإنما كان عنده متفرقات من فكر مختلفة ، ولم يكن له غاية العالم أو الفيلسوف الذى يريد أن يخرج بحثاً كاملا يتناول جميع أطرافه ، ويلم جميع أشتاته ، وإنما كان غايته الدفاع عن عقيدته فقط ضد الهجمات الإلحادية ، والأفكار الأجنبية المخالفة للدين الإسلامى ، وكذلك ضد الفرق الإسلامية الأخرى التى نشأت من زمن فتنة عثمان رضى الله عنه ، وكانت

مخالفة فى آرائها وأفكارها للفرقة التى ينتسب إليها وهى فرقة المعتزلة . وإلى هنا تم الكلام فى إجماله عن منهج أبى الهذيل .

(ثانياً) آراء أبى الهذيل وأثرها فى نشأة علم الكلام عند المسلمين :

لقد رأينا بعد أن عرضنا ماعرضنا من آراء أبى الهذيل أنه كان يريد منها إبطال آراء فرق أخرى يراها تخالف مايعتقده حقاً ، وهو لايجد حرجاً أن يدافع عن معتقده بأفكار فلسفية إذا كانت تؤيد العقائد الإسلامية ويرد آراء أخرى غيرها إذا كانت تعارض هذه العقيدة ، ويظهر أن أبا الهذيل كان لايتعصب إلا لما يراه حقاً ، ولهذا نراه يأخذ بعض الفكر الفلسفية ويرد بعضها فحين يجادل المشبهة فى إبطال قولهم بالتشبيه يستعير أفكاراً فلسفية فى التعبير عن ذات الله سبحانه كما رأينا عند الكلام على ذات الله حيث يعبر عنها تعبيراً سلبياً يبعد بها عن شائبة التشبيه والتركيب . وحين يرد على النصارى فى تعدد القدماء يستعمل الرأى الفلسفى الذى يقول بنفى صفات زائدة على الذات ، ثم يوفق بين ماجاء به الدين الإسلامى ، وبين مارضيه من الرأى الفلسفى ، فيقول : إن هذه الصفات التى جاء بها القرآن الكريم ليست أمراً زائداً على الذات ، وإنما هى عينها ، فالله سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته وهكذا ، ولما أراد أن يبطل ماذهبت إليه الفلسفة من رأى يخالف الدين الإسلامى ، وهو القول بقدم العالم أنكر أبدية الحركة حتى يثبت أوليتها ، وتبعاً لذلك يكون العالم حادثاً لا قديماً كما قالت الفلسفة وهكذا كانت آراء أبى الهذيل أما إبطالا لرأى يريد إثبات نقيضه . وإما تقريراً لآخر يراه حقاً . ولقوة أبى الهذيل العلمية ونشاطه الفكرى أخذ بعض الآراء الفلسفية وصاغها صياغة دينية حتى أصبحت أفكاراً إسلامية ، وكانت اللبنات الأولى فى بناء وتكوين علم الكلام الذى يمثل - بحق - نهضة المسلمين الفكرية .

والخلاصة : أن أبا الهذيل وإن لم يكن له منهج علمى خاص يسير عليه فى بحثه

— فإنه قد وضع كثيراً من الآراء التى ساعدت على تكوين علم الكلام عند المسلمين — لأنه كما تقدم — قد انقسم العلماء فى موقفهم من آراء أبى الهذيل الى مؤيدين له فى هذه الآراء سواء أكانت له ابتداء أو كان متأثراً فى قوله بها من اختلاطه بالأمم التى كان يجادلها فى آرائها المخالفة لآرائه، والى منكرين لتلك الآراء، وكلاهما أخذ يقوى لما يعتقد صحته بأدلة، ويضعف ما يرى بطلانه بأدلة وهكذا.

ومن هذه الأفكار والآراء التى ردها بعض العلماء، وقبلها البعض الآخر، ومن الأدلة التى أتى بها كلاهما على ما يقصد من صحة أو بطلان تكون «علم الكلام» عند المسلمين. والناظر فى هذا العلم لا يراه يخرج عن أحد أمرين: إما رأى مقبول مدلل بأدلة، وإما آخر مردود ويقيم الخصم على رده أدلة. هذه خلاصة آراء أبى الهذيل وأثرها فى علم الكلام ولقد وضح لنا أن له فضلا عظيما على نشأة هـــذا العلم عند المسلمين. ولهذا كان أول عالم أردت أختياره ليمثل الطبقة الثانية من المعتزلة التى يتمثل الفرق بينها وبين الأولى فى أبى الهذيل، لأنه يعتبر بحق أول من أفاض فيما لم يفض فيه غيره من علماء الطبقة الأولى من المعتزلة فكان من الواجب أن يكون على رأس الطبقة الثانية من المعتزلة. والى هنا نقف(١) بالكلام عليه لننتقل الى عالم آخر معتزلى لا يقل فضله على الطبقة الثانية من المعتزلة عن أبى الهذيل وهو النظام تلميذه.

---

(١) ملاحظة: مما ذكر فى هذا الفصل من الكلام على الحالة العلمية عند المسلمين وعلى ترجمة العلوم الأجنبية عندهم وكذلك الكلام على أبى الهذيل وآرائه، كل هذا مقتبس من رسالتى عن أبى الهذيل التى عنوانها «أبو الهذيل العلاف ومدى تأثره بالفلسفة اليونانية فى آرائه الكلامية» وهى التى تقدمت بها للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ. وانى أرجو أن يحقق الله لها القدر لأنها تكشف عن أهم الأصول الأولى لعلم الكلام عند المسلمين، وفوق هذا فإنها مؤلف كتب فيه عن أول عصر النهضة الإسلامية وهو القرن الثانى الهجرى الذى كثرت فيه الترجمات أو هو العصر الذهبى لترجمة العلوم الأجنبية، واختلاط المسلمين بالأمم التى كانت لها ثقافات وديانات ونحل تخالف الدين الإسلامى والتى =

(ج) النظـــام

١ - « كلمة إجمالية عنه » :

نسبه : هو إبراهيم بن سيار بن هانىء المشهور بالنظام(١) ، عده ابن المرتضى(٢) فى الطبقة السادسة من المعتزلة مع أبى الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر(٣) ، وهو مولى من الموالى أيضاً .

مولده : ويظهر أنه ولد بالبصرة ونشأ فيها ، ويمكن أن نقول إنه ولد سنة ١٨٥ هـ فى خلافة هارون الرشيد حيث إنه توفى سنة ٢٢١(٤) ، وقد عاش ستة وثلاثين عاماً ، وكانت وفاته فى عصر المعتصم .

علمه : ولقد اشتهر النظام بالذكاء الخارق الذى جعله أعجوبة زمانه منذ حداثة سنه حتى يحكى أن أباه أخذه لأحد علماء عصره المشهورين بالبلاغة ليتعلم عليه فامتحنه أولا

= سمح لهم المسلمون فى هذا العصر بالدفاع عنها ونشرها بين المسلمين حتى كانت الفتاح الذى خرجت لنا منه هذه الثروة العظيمة ، والتى هى فى حاجة إلى بذل كثير من المجهودات الجبارة حتى تخرج من كنوزها ، وينتفع بها من يجهلون ما تركه لنا أسلافنا رحمهم الله رحمة واسعة ، وجزاهم عنا أحسن الجزاء ، وأجزل لهم العطاء ، آمين .

(١) المعتزلة يلقبونه بالنظام لأنه كان حسن الكلام فى النظم والنثر ، وأما خصومهم فيقولون إنما سمى بذلك لأنه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة ويبيعها . (التبصير فى الدين الاسفرايينى . ص ٤٤) ويقول مثل هذا البغدادى فى كتابه « الفرق بين الفرق ص ١١٣ » ، ويظهر أن الاسفرايينى أخذ هذا القول منه لأن البغدادى أستاذه .

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ، ص ٢٨ ولقد قلت إننى على خلاف رأيه وهو عندى فى الطبقة الثانية .

(٣) هو مؤسس فرع الاعتزال فى بغداد ، وكان مقربا إلى يحيى البرمكى ولقد بلغ مكانة عظيمة أيام هارون الرشيد وتوفى سنة ٢١٠ هـ .

(٤) يقول بعض المؤرخين إنه توفى سنة ٢٣١ هـ

ليعرف مدى ذكائه ، فلما فرغ من امتحانه قال له ذلك العالم المشهور: «يا بنى نحن إلى التعلم منك أحوج »(١) ولقد أجمع من كتبوا عنه أنه قرأ كتب الفلاسفة فى عصره الطبيعيين منهم والإلهيين(٢) ، وهذا سبب تغلغله فى دقائق علم الكلام حتى إنه خرج — فى نظر خصومه — من دائرة العقيدة الإسلامية الصحيحة ، وكان قوى الجدل والخصومة حتى ضرب به المثل فى هذا ، قال أبو حيان التوحيدى فى وصفه الجاحظ: (ضارع النظام فى(٣) الجدال) ، ولكثرة حرصه على العلم وحبه الانتصار فى جدله كان يأخذ نفسه بالشدة فى سبيل هذا حتى قيل إنه جادل مرة أبا الهذيل فى الجزء الذى يتجزأ إلى مالا نهاية فألزمه أبو الهذيل بالذرة أى بالجزء الذى لا يتجزأ ، فتحير النظام — ويقال إن أبا الهذيل هو أول من استنبط القول بالذرة عند المسلمين — فلما جن على النظام الليل رآه أبو الهذيل وهو قائم ورجله فى الماء يفكر ، فقال أبو الهذيل

---

(١) يقول ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل » ص ٢٨ : قال أبو عبيدة « ماينبغى أن يكون فى الدنيا مثله ، قال امتحنه فقلت له : ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة : يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر » ، وأما صاحب الأمالى فى كتابه (أمالى السيد المرتضى) جـ ١ ص ١٢٢ - ١٣٤ وكذا ابن نباته المصرى فى كتابه « سرح العيون » ص ١٢٠-١٢٣ فقد ذكرا هذه الرواية على وجه آخر ، وهو أن أبا النظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد ليعلمه فقال له الخليل يوما ليمتحنه وفى يده قدح زجاج : يا بنى صف لى هذه الزجاجة ، فقال بمدح أم بذم ؟ فقال بمدح ، قال نعم : تريك القذى ، وتقيك الأذى ، ولا تستر ماورى ، قال فذمها ، قال : سريع كسرها ، بطىء جبرها ، ثم طلب منه وصف نخلة فى داره فوصفها له مدحا وذما فلما سمع منه هذا قال له : يا بنى نحن إلى التعلم منك أحوج.

(٢) قال ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل ص ٢٩ » : وذكر جعفر بن يحيى البرمكى أرسطاطاليس فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لاتحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر.

(٣) المقايسات لأبى حيان التوحيدى على بن محمد بن العباس المتوفى حوالى سنة ٤٠٣ هـ ص ٥٤ .

يا إبراهيم : هكذا حال من ناطح الكباش »، فقال النظام : يا أبا الهذيل ، جئتك بالقاطع ، وهو (يظهر أنه يريد من يقطع المكان سيراً) أنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً »(١) أى أن السائر — حتى يتخلص من تجزء الجزء إلى ما لا نهاية ويصل إلى المكان الذى يريده — لا بد أن يطفر بعض الأجزاء ويقطع بعضها . ومما يحكى من ذكاء النظام أنه قد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور ، ويفسرها مع كثرة حفظ الأشعار والأخبار واختلاف الناس فى الفتيا(٢) . واتفق المؤرخون على أنه كان شديد التدقيق والغوص على المعانى، وأن مبالغته فى التدقيق وتغلغله فى المعانى قد جعله يشتط فى بعض آرائه ، ولكن مع غزارة علمه وشدة ذكائه، وقوة جدله، ومع حفظه الكتب الدينية وتفسيرها ومع حفظه الأشعار والأخبار، ومع تحصيله الكتب الفلسفية إلى حد قدرته على قراءتها طرداً وعكساً ، وتمكنه من نقضها وبيان ما فيها من بطلان ، هل مع كل هذا ألف كتباً أم لم يؤلف ؟ اختلف المؤرخون فى الإجابة على هذا السؤال ، فأما ابن المرتضى فإنه يقول: «ويروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ »(٣) بناء على هذا النص الذى رواه ابن المرتضى لا يمكن أن نقول إنه ترك مؤلفات . ويقابل هذا ما رواه الخطيب البغدادى حين تحدث على النظام قال :«وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة وله فى ذلك تصانيف عدة »(٤) . وبناء على ما ذكره الخطيب البغدادى يكون النظام مؤلفات كثيرة فى مذهب المعتزلة ، وكذلك قرأت فى كتاب الانتصار للخياط نصاً يدل على أن النظام قد ألف فى الرد على المخالفين فهو يقول: «ويل صاحب الكتاب (ابن الراوندى) من الملحدين والذب عن التوحيد

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٩.

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٩

(٣) « « « ص ٢٨

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج ٦ . ص ٩٧.

لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها »(١).

دينه وخلقه : أما ما كان عليه النظام من الدين والأخلاق فقد تفرق الكتاب في حكمهم بما له فيهما من نصيب ، فأما خصوم المعتزلة فيجعلونه كافراً مستهزءاً سكيراً يبيت ويصبح على خمر حتى وافته منيته وهو سكران ، وهذا أحد خصوم المعتزلة المتقدمين(٢) يقول في وصف النظام : فإذا نحن أتينا أصحاب الكلام . . . وأردنا أن نتعلق بشيء من مذاهبهم ونعتقد شيئاً من نحلهم وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائرها ويدخل في الأدناس ، ويرتكب الفواحش والشائنات وهو القائل :

ما زلت آخذ روح الزق في لطف   وأستبيح دماً من غير مجروح
حتى انثنيت ولي روحان في جسدي   والزق مطرح جسم بلا روح . اهـ

ثم يقول آخر(٣) من خصوم المعتزلة أيضاً في وصف النظام بعد ما ذكر ما تقدم من الأبيات . وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كان يده في القدح وهو على علة قائماً يقول :

اشرب على طرب وقل لمفند   هون عليك يكون ما هو كائن

فلما تكلم بهذا الكلام سقط من تلك العلة ومات بإذن الله تعالى ، ثم قال : وفرقه

---

(١) الانتصار لأبي الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط ص ٤١

(٢) هو ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ١٧٦ هـ . وقد ذكر ما نقلته في كتابه « تأويل مختلف الحديث » ص ٢٠

(٣) هو أبو المظفر الاسفرايني المتوفى سنة ٤٧١ هـ وقد قال ما ذكرته في كتابه « التبصير في الدين » ص ٤٤

الإسلام كلهم يكفرونه ، وأسلاف المعتزلة أيضاً يكفرونه . . . الخ ما ذكره من أسانيد تكفيره . وأما المعتزلة أو الموالون لهم فإنهم يثنون عليه وعلى دينه وخلقه ، ولقد تقدم من هذا ما ذكره الخياط من اشتغال النظام وأمثاله بالرد على الملاحدة ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها ثم قال فى النظام خاصة : ولقد أخبرنى عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال — وهو يجود بنفسه — : اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء ، اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت ، قالوا فمات لساعته(١) . ا هـ

ثم ذكر هذه الرواية بنصها ابن المرتضى ، وزاد على هذا شهادة الجاحظ تلميذ النظام الذى كان يقول عن أستاذه : «الأوائل يقولون فى كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام»(٢) ، هذا رأى الموالين والمخالفين النظام فى خلقه ودينه ، ولقد رأيت مقدار التناقض والبعد فى الحكم عليه ، فالمخالفون يصفونه بأشنع الأوصاف وأقبحها فى دينه وخلقه وهو أنه كافر وسكير حتى مات وهو على سكر ، بينما الموالون يصفونه بأفضل الأوصاف من الدفاع عن الدين الإسلامى ورد كيد الملاحدة والاشتغال بهذا حتى انصرف عن الدنيا بينما تعلق غيره بها ، وأنه ما كان يريد إلا وجه الله بالدقيق من أبحاثه حتى قال ما قاله عند موته فهؤلاء يذكرون أنه مات على خير حال بينما الأولون يذكرون أنه مات وهو على سكر والأمر فى هذا لله وحده ، لأنه الذى يعلم بالسرائر وما تخفى الصدور ، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى ، فمن قصد بعمله وجه الله فهو من الناجين ، ومن قصد بوجه

---

(١) «الانتصار» لأبى الحسين الخياط ص ٤١

(٢) «المنية والأمل» لابن المرتضى ص ٣٠

الشيطان فهو من الهالكين . وعندما نذكر آراء النظام سيظهر لنا مدى دفاعه عن الدين إن شاء الله ، وكما قلنا فيما تقدم إن الاختلافات والاتهامات بالكفر والخروج على الدين من علماء أخلصوا نيتهم لله سر بلاء المسلمين وتأخرهم ، ولو التمس الواحد منهم لأخيه عذراً فيما ذهب إليه لخف أمر هذا البلاء ولنهى الله المسلمين عما هم فيه ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك فاللهم اجعل المسلمين ممن رحمتهم والآن فلنتقل إلى الكلام على آرائه .

٢ - آراؤه

(أ) ما يتعلق بالله سبحانه :

لقد قلت عند كلامي على أبي الهذيل إن المعتزلة كلهم قد اتفقوا على نفي كل شائبة تؤدي إلى التركيب في ذاته سبحانه ولو في التصور أو في التعبير ، وأنهم إذا عبروا عنها فإنما يعبرون بتعبيرات سلبية . والنظام مثلهم في هذا متفق معهم على نفي التركيب عن الذات بأي معنى من المعاني . ولقد جعل أبو الحسن الأشعري(١) وصفهم للذات من المجمع عليه عندهم .

أما صفات الله سبحانه فإنه أولها كلها تأويلا سلبياً ، وإن كانت تختلف طرق تأويل بعضها من الأخرى ، فمثلا صفات الذات كان يؤولها هكذا : فهو يقول : معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا سائر صفات الذات . والسبب عنده في اختلاف صفات الذات هو اختلاف ما ينفي عنها من مقابلاتها فليس هناك فرق بين اتصافه بالعلم والقدرة مثـــلا إلا من حيث إن الاتصاف بالعلم ينفي عنه الاتصاف بالجهل والاتصاف بالقدرة ينفي عنه الاتصاف بالعجز ، لأنه ليس هناك

---

(١) مقالات الاسلاميين لابي الحسن علي الاشعري جـ ١ ص ١١٥ - ١٥٦

إلا الذات فليس التعدد فى الصفات وإنما التعدد فى أضدادها المنفية ، ولا يقال حينئذ إن الصفات تعددت(١) . أما الفرق بين رأيه ورأى أبى الهذيل فى هذا فهو أنه يتفق مع أبى الهذيل فى أن صفات الذات كالعلم والقدرة هى نفس الذات وليست هناك صفات وذات بل ذات فقط ، وإنما يختلف معه بأن كل تعبير بصفة من صفات الذات فإنما يدل نصاً على نفى ضده أو أن معناه نفى ضده وهو بهذا يفسر الصفات تفسيراً سلبياً ، فأبو الهذيل يقول - كما تقدم - الله عالم بعلم هو ذاته ، والنظام يقول : « إن معنى قولى عالم إثبات علم هو الله ونفى الجهل عنه ، وكذلك سمعه وبصره وإن معنى قولى : سميع أن أثبت سمعاً هو الله ، وأنفى عن الله الصمم ، وأن معنى قولى : بصير أنى أثبت بصراً هو الله وأنفى عن الله العمى »(٢) .

ولقد وصف النظام الإله سبحانه بصفات أخرى وسماها « صفات ذاتية » كذلك وأولها تأويلا سلبياً فيجوز عنده أن يقال « الله غنى عزيز عظيم جليل كبير سيد مالك قاهر »(٣) . وفسر هذا بمثل ما فسر به الصفات الذاتية كذلك فمعنى « إن الله عزيز » عنده إثبات ذاته ونفى الذلة عنه ، ومعنى « إن الله غنى » إثبات ذاته ونفى الفقر عنه وهكذا . ولكن هل يصح عند النظام أن يقال إن لله علماً وقدرة وحياة وسمعاً وبصراً أو لا يصح أن يقال هذا ؟ يقول النظام : إنه يصح أن يقال : « إن لله علماً » لقوله تعالى : « أنزله بعلمه » ، وأن يقال كذلك « إن لله قدرة » لقوله تعالى : « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » ولكن معنى قولنا إن لله علماً » أنه عالم ومعنى قولنا : « إن له قدرة » أنه قادر . وقد عرفنا فيما تقدم معنى كون الله عالماً أو

---

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ١٥٥ — ١٥٦
(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ١٧٣
(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ١٧٧ — ١٧٨

قادراً ، وهو إثبات ذات الله سبحانه مع نفى ضد هذه الصفة وهو الجهل مثلا أو العجز ، وأما باقى صفات الذات فلم يجوز هذا الإطلاق فيها فلا يقول . إن لله حياة بمعنى أنه حى كما جوز هذا فى العلم والقدرة ، ولا يقول كذلك إن له سمعاً وبصراً بمعنى أنه سميع وبصير(١) . ويظهر أن الذى دعاه إلى هذه التفرقة هو أن التعبيرين الأولين قد وردا فى القرآن فأجازهما مع التأويل بما يتفق مع رأيه ، وأما التعبيرات الأخرى فلم ترد فى القرآن ، فلم يكن هناك داع لها حيث لم ترد فى القرآن ، وإذا لم ترد فلا يصح لنا أن نذكرها مع تأويلها .

هذا رأى النظام فى صفات الذات وإطلاقها على الله سبحانه ، ولكن بقى أيضاً بعض الإطلاقات والتعبيرات التى يشعر إطلاقها على الله سبحانه بالتشبيه مثل الوجه فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . ورأى النظام فى هذه هو جواز الإطلاق فيصح أن يقال عنده « وجه الله » لكن مع التأويل توسعاً ، لأن العرب تقيم الوجه مقام الشىء فيقول القائل : « لولا وجهك لم أفعل » أى لولا أنت لم أفعل(٢) .

صفة الإرادة :

لقد تكلمنا عن صفات الذات عند النظام ، فبينا رأيه فى العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة وكيفية إطلاقها وتجويز التعبير ببعضها عن الله سبحانه دون بعضها، وبينا أيضاً كيفية إطلاق الصفات التى تشعر بالتشبيه مع ورودها فى القرآن كالوجه، ولم نذكر صفة الإرادة مع أن الأشاعرة يجعلونها أيضاً من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ، وذلك لأنها عند النظام ليست من الصفات الذاتية كما ذكرنا ذلك عند أبى الهذيل إلا أن معناها عند النظام غير معناها عند أبى الهذيل فهى إذا تعلقت بفعل

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ١٨٧ — ١٨٨

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ١٨٩

من أفعال الله كان معناها التكوين عنده، فهو يقول: «إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها، وإرادته التكوين هي التكوين»(١).

فالإرادة عنده صفة فعل وهي نفس صفة التكوين، فليست إرادة الله عند النظام مثل إرادة البشر من أنها ميل قوي من النفس أو اتجاه النفس نحو شيء تريد تحقيقه بحيث يأتي الفعل بعده مباشرة فهي وصف للذات غير الفعل الذي تحقق به غايتها، وليست مثل الإرادة التي وصف بها الأشاعرة الإله سبحانه من أنها «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه» فهي عندهم صفة ذات وليست صفة فعل وأنها تخصص الأشياء وليست تكونها ويظهر أن تعريف النظام للإرادة بهذا التعريف أنسب بالله سبحانه لأن أفعاله غير أفعالنا فهو ليس في حاجة إلى أن يريد أولا ثم يفعل، وقد يؤيده القرآن الكريم في هذا قال تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون». ولا يعترض عليه بأنه إذا كانت الإرادة هي التي تكون الأشياء فما فائدة القدرة؟ لأن هذا الاعتراض لا يتأتى إلا على اصطلاح الأشاعرة من أن القدرة للإيجاد والإرادة للتخصيص، وأما على رأيه في الإرادة فلا يأتي هذا الاعتراض لأن القدرة عنده ليست صفة إيجاد وإنما هي نفس الذات، والغرض من وصف الله بها نفي العجز عن ذات الله بخلاف الإرادة التي هي صفة فعل وليست صفة ذات، على أنه يجب أن يكون هناك فرق بين صفات البشر وصفات الإله ولا يكون هذا إلا أن تكون نفس إرادة الله الشيء هي إيجاده بالفعل وهذا أدل على القدرة بخلاف البشر الذين يريدون الشيء ثم قد يكون وقد لا يكون لجواز أن توجد عوائق خارجة عن طوق إرادتهم فلا يتحقق لهم ما يريدون.

إلا أن النظام وإن جعل إرادة الله للفعل هي نفس إيجاد الفعل، فإنه لم يجعل لإرادته سبحانه دخلا في أفعال العباد، وهو تفسير إرادة الله لأفعال عباده بأنها أمره

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٩٠

لعباده فهو يقول : «معنى وصف الله بأنه مريد لأفعال عباده أنه أمر بها»(١) وليست هذه الارادة نفس الفعل كما أن إرادة الله فعله لشيء هى نفس الفعل فهو يقول : «إن الأمر بها غيرها ، فالارادة هى الأمر ، غير المأمور به» ، ومن هنا كانت إرادة الله أفعال عباده غير أفعالهم .

بقيت إرادة الله الأمور التى لم تقع بعد كالأمور المتعلقة بيوم القيامة وما يقع فيها، لأن الارادة التى قال عنها إنها نفس الفعل هى إرادة الأشياء التى وجدت بالفعل.

فإرادة الله للأمور التى لم تقع تخالف فى معناها الارادة للأفعال التى وقعت ، فإن الثانية كما عرفنا هى نفس إيجاد الشيء ، وأما الأولى فمعناها أنه حاكم بذلك مخبر به(٢).

وحينئذ يمكن أن نقول إن إرادة الله لها ثلاثة معان عند النظام :

أولا : إذا تعلقت بإيجاد الله سبحانه الأشياء بالفعل فهى بمعنى أنه كونها .

ثانياً : إذا تعلقت بأفعال العباد فإن معناها الأمر بتلك الأفعال .

ثالثاً : إذا تعلقت بإيجاد الله سبحانه الأشياء التى لم توجد بعد كإرادة قيام الساعة فمعناها الحكم والإخبار .

صفة الكلام : بقى من الصفات الذاتية التى لم نذكرها عند النظام صفة الكلام وهى عنده ليست من الصفات الذاتية ، بل هى من الصفات الفعلية بمعنى أن الإله إذا وصف بالكلام فإن ذلك يكون الغرض منه أنه خالقه وفاعله ، وعنده أن الحاصل بهذه الصفة وهو المتكلم به جسم وأنه صوت مقطع مسموع ، فلهذه الصفة عنده إطلاقان : أحدهما وصف الإله سبحانه ، والآخر وصف القرآن به ، أما بحسب الاطلاق الأول فمعناها إذا قيل«الله متكلم» فإنه يراد بهذا أنه خالق الكلام وفاعله(٣)،

---

(١) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ج ١ ص ١٩٠

(٢) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ج ١ ص ١٩١

(٣) مقالات الاسلاميين لابى الحسن الاشعرى ج ١ ص ١٩١

وأما بحسب الاطلاق(١) الآخر فإنه إذا قيل « القرآن كلام الله » يكون المراد به أن القرآن جسم مسموع مقطع وهو فعل الله وخلقه . ولقد جعل النظام فرقاً بين كلام الله وكلام البشر بجعل الأول جسماً كما تقـــدم ، وجعل الثاني عرضاً ، وهو حركة ، وأن الإنسان إذا قرأ فإنما يفعل القراءة والقراءة الحركة . وأن القرآن غير هذه الحركة(٢) ، فالقرآن عنده جسم وليس عرضاً وهو مخلوق لله وهو غير القراءة التي يقوم بها الخلق لأن القراءة عرض وهو جسم والجسم غير العرض ثم أعطى النظام خواص الجسم لكلام الله فأحال أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، ثم زعم أنه في المكان الذي خلقه فيه(٣) . وعلى هذا فإن ما ينتقل ويتعدد ويتلى على ألسنة البشر إنما هي القراءة ، أما القرآن نفسه فلا يتعدد في الأماكن ولا ينتقل وهو ليس قديماً كما ذهب إليه أهل الحديث وبعدهم الأشاعرة ، ولا يقال إن الحادث قام بالقديم لأن القرآن ليس قائماً بذات الله وإنما هو مخلوق خلقه الله وليس وصفاً له .

إعجاز القرآن : وإن الكلام على القرآن عند النظام يدعونا إلى الكلام على كيفية إعجازه عنده . لا يرى النظام أن إعجاز القرآن في أسلوبه الرفيع وفي بلاغته العالية وفصاحته الفائقة وإنما إعجازه والآية والأعجوبة ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، لأن التأليف والنظم قد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجـــز أحدثهما فيه(٤) ، ولا مانع أن نقول إنه من الممكن أن يكون إعجاز القرآن عند النظام لأمرين : أحدهما إخباره عن الغيوب مثل قوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري ج ١ ص ١٩١
(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري ج ١ ص ١٩١
(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري ج ١ ص ١٩١
(٤) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري ج ١ ص ٢٢٥

دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدوننى لا يشركون بى شيئاً »(١) ، ومثل قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »(٢) ، ومثل قوله تعالى : « الم(٣) غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء »(٤) ولقد وقع كل ما أخبر به القرآن الكريم قبل وقوعه وكان وقوعه كما أخبر به ، فكان هذا دليلا عند النظام على أنه من عند الله ، وليس فى طاقة البشر أن يعلموا الغيب ويخبروا بالشىء قبل وقوعه ، وثانيهما ما أشار إليه فى الفقرة الثانية من أن الله هو الذى منعهم وأعجزهم من أن يحدثوا مثله ، ومنع الله إياهم كاف فى صدق الرسول وأن القرآن بينة وآية له على إرساله للناس ليكون بشيراً ونذيراً .

لماذا خلق الله الخلق :

لقد عرضت المعتزلة هذه المشكلة على بساط البحث كغيرها من المشاكل الأخرى التى عرضت لها ، وكان للنظام فيها نصيب فقال : « لقد خلق الله الخلق لعلة تكون وتوجد وهى المنفعة ، والعلة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم »(٥) فعلة الخلق عند النظام ليست قديمة وإنما توجد عند وجود الشىء المخلوق . وتلك العلة لا تعود على الله سبحانه لأنه غنى ، وإنما تعود على الخلق وهى إرادة منفعتهم ، فالله سبحانه خلق الخلق لمنفعتهم لا لمنفعته ، إن كل ما يقصده النظام وكذلك من قال بمثل

---

(١) سورة النور ، الآية ٥٥
(٢) سورة الفتح ، الآية ١٦
(٣) سورة الروم الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥
(٤) كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٢٧
(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على الاشعرى جـ ١ ص ٢٥٢

قوله من المعتزلة هو تنزيه الله سبحانه من العبث ، وأنه لا يعمل إلا ما فيه المصلحة لخلقه وما فيه نفعهم ، ولا يريد من العلة فى الخلق إلا هذا وهو النفع ، لا ما يريده الفلاسفة من العلة وهى التى تستلزم معلولها وجوباً ، حتى يقال إن الله قد أكره على هذا الخلق ، إن النظام يعتقد أن الله حكيم وعادل ، والحكيم منزه عن العبث ولا يعمل إلا ما فيه الحكمة وكذلك العادل لا يظلم الخلق ولا يعمل إلا ما فيه مصلحتهم، ولغيره من المعتزلة(١) إجابات أخرى من تلك المشكلة .

الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار ثواب :

لقد انتهى النظام إلى أن الله سبحانه إنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولكن هذا الرأى ينتقل به إلى أمر آخر يسأل عنه وهو أنه بماذا يعلل ما يقع فى هذه الدنيا لعباده وما الفرق بين ما يجازى به الله سبحانه عباده الصالحين فى الحياة الآخرة وما يتفضل به عليهم من النعم فى هذه الحياة ؟ يجيب النظام عن هذا كما أجاب غيره من المعتزلة(٢) بجواب آخر بقوله : « لا يكون الثواب إلا فى الآخرة ، وأن ما يفعله الله بالمؤمنين فى الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب ، لأنه إنمـــا يفعله بهم ليزدادوا إيماناً وليمتحنهم بالشكر »(٣) ، فالدنيا عند النظام ليست دار ثواب ، وإنما هى دار ابتلاء إذا أعطى الله عباده فيها فإنما ذلك العطاء للشكر ، وإذا منع فإنما ذلك المنع للصبر وكلاهما إذا حققهما الإنسان فى الدنيا حققا له الثواب العظيم فى الآخرى . فإذن هذه الدنيا ليست دار ثواب بخلاف الآخرة .

---

(١) أجاب من هذا أبو الهذيل بقوله : خلق الله عز وجل خلقه لعلة والعلة هى الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول . . . وقال معمر : خلق الله الخلق لعلة والعلة لعلة وليس للعلل غاية ولا كل (المقالات ج ١ ص ٢٥٣) .

(٢) قال سائر المعتزلة : إن الثواب قد يكون فى الدنيا ، وأن ما يفعله الله سبحانه من الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب (المقالات ج ١ ص ٢١٦)

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ١ ص ٢٦٦

(ب) ما يتعلق بالإنسان

ماهو الإنسان ؟

لقد عرضت المعتزلة كعادتها لتعريف الإنسان ثم لتعريف الروح ؟ وهل هما شيء واحد أم هما أمران متغايران ؟ وما معنى كل منهما على أنهما مختلفان ؟ وهل الإنسان مستطيع أو عاجز، وهل الإستطاعة غيره، وهل هي ذاتية له ؟ وإذا كانت ذاتية فكيف يوصف بالعجز ؟ ومتى يوصف الإنسان بالقدرة على الفعل ؟

أما النظام فقد عرف الإنسان . بأنه الروح «وأن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف»(١) فالإنسان عند النظام ليس ذلك الجسم الكثيف المحسوس، وإنما هو الروح . والروح عنده كذلك جسم إلا إنه جسم لطيف . ولهذا أمكنه أن يتداخل في هـذا الجسم المادى : لأن الأجسام المادية لا تتداخل . وأن الأبحاث الحديثة الآن تؤيد رأى النظام . لأنه بعد إجراء التجارب والجلسات العلمية المتتابعة ثبت عند العلماء هذا الرأى فى الروح . وأنها جسم لطيف له القدرة على مداخلة الأجسام، على اختراق المادة والغوص فيها بدون أن تتأثر المادة بهذا .

ولكن إذا كان الإنسان عند النظام هو الروح . وهو عنده حى ومستطيع كذلك فهو يقول «الإنسان حى مستطيع»(٢) فهل الحياة والاستطاعة غيره أم هما هو ؟ يذهب النظام الى أن «الإنسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره»، فالإنسان عند النظام وإن كان هو الروح وأنه يوصف بالحياة والاستطاعة إلا أنهما ليسا غيره، ولا يفارقانه حتى عند العجز، وإنما تبقى له استطاعة حتى تحدث به آفة

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ٢ ص ١١٧ والملل للشهرستانى جـ ١ ص ٢٢٩، والفرق للبغدادى ص ٦٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ٢ ص ١١٨، الملل للشهرستانى جـ ١ ص ٢٢٩ والفرق للبغدادى ص ٦٩

والآفة عنده هي العجز(١) فليست الاستطاعة قد فنيت وذهبت إذن وإنما عرض للإنسان من الآفة مامنع الاستطاعة من القيام بواجبها مع بقائها وبقاء الإنسان الذي ليس غيرها . لأنه إذا كان الإنسان باقياً وهي هو فإنها باقية معه. وإنما عرض لها فقط ماعطلها عن فعلها كما يعرض المرض للإنسان مع بقائه .

قدرة الإنسان :

لقد وصف النظام الإنسان بأنه حي مستطيع .ومادام الإنسان حياً مستطيعاً فإنه يكون قادراً على أن يفعل لكن اختلفت المعتزلة في هل يقال الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل في الوقت الثاني(٢)؟ذهب النظام ومعه أكثر المعتزلة إلى « أن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فالذي قيل يفعل في الثاني قبل كون الثاني هو الذي قيل فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني »(٣) لقد أثبت النظام للإنسان القدرة على الفعل ، إلا أن هذه القدرة لاتصحب الفعل بل تكون في وقت قبل وقته ، فإذا أراد الإنسان أن يفعل فعلا من الأفعال سبقت قدرته عليه وقوعه بالفعل فتكون قدرته في الوقت الذي قبل الوقت الذي يقع فيه الفعل مباشرة ، ويسمى الوقت الذي يقع فيه القدرة على الفعل « الوقت الأول » ويسمى الوقت الذي يقع فيه الفعل « الوقت الثاني » ، فإذا وجدت القدرة على الفعل في الوقت الأول ووجد الفعل في الوقت الثاني، فإن الفعل الذي كان يقال يقع في الوقت الثاني قبل وجود الوقت الثاني ، هو الذي يقال له « فعل في الوقت الثاني إذا حدث الوقت الثاني ، فالفعل يوصف بيفعل قبل وجود وقته ، ثم يوصف

---

(١) مقالات الإسلاميين الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٢٩ ، والفرق للبغدادي ص ١١٨

(٢) مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري ج ١ ص ٢٣٣

(٣) مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري ج ١ ص ٢٣٤

بفعل بعد وجوده وقته ، وظاهر كلامه يدل على أنه لا يشترط لوقوع الفعل فى الوقت الثانى قدرة أخرى ، وإنما يشترط فقط وجود الوقت الثانى دون القدرة التى وجدت فى الوقت الأول. هذه فلسفة عميقة فى التمييز بين الأوقات هذا التمييز الدقيق حتى دعت النظام إلى أن يجعل القدرة على الفعل فى وقت ، وإيجاد الفعل فى وقت آخر بل الوقت الذى وقعت فيه القدرة عليه . وما رأينا مثل تلك الفلسفة عند الطبقة الأولى من المعتزلة . ولأجل أن يؤكد النظام أن هناك فرقاً بين وقتى القدرة والفعل ، وأن القدرة على الفعل والفعل لا يجتمعان فى وقت واحد ، بل القدرة تكون غير موجودة مع الفعل فإنه قال إن الإنسان قادر على الشىء قبل كونه ، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه فى حال وجوده »(١) .

مدى قدرة الإنسان :

كما اختلفت المعتزلة فى قدرة الإنسان على الفعل هل تكون معه فى وقت واحد أو تكون فى وقت قبل وقته ؟ اختلفت كذلك فى مدى هذه القدرة ، وهل هى مطلقة ، أو أنها مقيدة بمدى ما يخطر بباله ؟ أما النظام فإنه كان يرى أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله ، وأما سائر المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له وخطر بباله شىء من ذلك أم لم يخطر»(٢) لقد اختلف النظام مع سائر المعتزلة فى مدى قدرة الإنسان ، أما هم فجعلوا مدى هذه القدرة هو كل ما تصلح له ولو لم يخطر بباله الأشياء التى تصلح لها ، فكأن القدرة ، عند هؤلاء تمتد مداها وراء ما يعلمه الإنسان ويخطر بباله ما دام ذلك الشىء الذى لم يخطر بالبال ولم يعلم تصلح له القدرة وأما النظام فإنه جعل قدرة الإنسان مقيدة بمدى علمه ومدى ما يخطر بباله ، لأنه لا يتصور كيف يقدر الإنسان على ما لا علم له به وما لا يخطر له ببال ، وأظن أن

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ٢٢٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ٢٢٩

رای النظام أقرب إلى الصواب من رأى غيره من سائر المعتزلة ، لأن القدرة تابعة للعلم بل الإرادة نفسها لا تأتى مرتبتها إلا بعد مرتبة العلم ، فالإنسان يعلم الشىء ، ثم يريده نفسه ، ثم تقوم قدرته بتنفيذه ، فالقدرة فى المرتبة الثالثة فى تحقيق الشىء ، فالعلم أولا ، ثم الإرادة ثانياً ، لأن الإنسان لا يريد الشىء إلا بعد أن يعلمه ، ثم القدرة ثالثاً ، لأن إرادته إذا اتجهت نحو تحقيق الشىء تحركت القدرة لإيجاده وهذه صورة أيضاً من صور تفلسف المعتزلة الذين الذين ماتركوا شيئاً مما يتعلق بالإنسان بحسب استعدادهم العلمى فى ذلك الوقت إلا عرضوه على عقولهم ، ونشروه بينهم ليبدى كل منهم رأيه فى ذلك ، وليس هذا فى الإنسان فقط ، وإنما كما رأينا كان منهم ذلك فيما يتعلق بالإله سبحانه ، وسنرى صوراً أخرى فى رأيهم فى العالم ، وكثر اختلافهم حتى أصبح من العسير أن ينفرد بآرائهم كتاب .

(ج) ما يتعلق بالعالم

دليل حدوثه :

لقد سلك النظام فى استدلاله على حدوث العالم مسلكاً لم يسلكه قبله أحد من متكلمى المسلمين ، لأنه استدلال فلسفى صرف . فيه التغلغل إلى ماوراء هذه المظاهر من المقارنة بين المتضادات وكيف أن ذلك العالم الممتلىء بالمتضادات من الحار والبارد واليابس والسائل ، والمضىء والمظلم ، والمادى والمعنوى ، والمتحرك والساكن وهكذا ، اجتمع وألف وحدة منتظمة تسير تبعاً لقانون واحد ، ولغاية واحدة وهذا كله مع تنافر طباع أجزائه واختلاف خواصها وتضاد وظائفها التى يقوم بها كل جزء منفرداً عن الجزء الآخر . ولما نظر النظام بعقله الثاقب ، وبصيرته النفاذة إلى العالم نظرة جزئية وكلية فبحسب النظرة الأولى رأى ما يدعو إلى تفرق العالم وتنافر أجزائه . وبحسب النظرة الثانية رأى الانتظام والانسجام والتناسق التام والجمال الذى ليس

بعده جمال . لما نظر النظام ورأى كل هذا حكم بأن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك قاهر قهر تلك الأشياء المتضادة وجمع بينها وجعلها فى نظام تام لتؤدى غاية سامية ، وغرضاً عالياً وإذن تكون تلك المتضادات قد جرى عليها القهر من قاهرها . وما كان كذلك فهو ضعيف . وقاهره قوى . وضعفه دليل على حدوثه وعلى أن محدثاً أحدثه . ويجب أن لا يشبهه وإلا كان مثله وإذا كان ما جرى عليه القهر حادثاً لضعفه . ومن قهره لا يشبهه فيجب أن يكون من قهره قديماً . بقى أن يقال قد يجمع الإنسان بين المتضادات . وإذا كان كذلك فيكون الإنسان هو محدثها ولكن يجيب على هذا النظام بقوله : إنه فى الحقيقة إذا جمع الانسان بين أنواع من المتضادات كالنار والماء والهواء والتراب فليس هو الجامع على الحقيقة. وإنما الجامع هو الله سبحانه وتعالى وذلك لأن الانسان نفسه يجرى عليه من القهر ما يجرى عليها . لما فيه من المتضادات. ففيه هو أيضاً الحار والبارد والجامد والسائل. وحينئذ يكون مخترع هذه الأشياء المتضادة . ومخترع الانسان المشبه لها هو الله الذى لا يشبهه شىء ، (ليس كمثله شىء)(١) .

لقد ذكر النظام هذا الدليل فى سياق رده على المنانية الذين يقولون بأن النور والظلمة هما أصل وجود العالم ، فألزمهم بأن النور والظلمة متضادان وقد اجتمعا ، ولا يجتمع المتضادان إلا بقاهر يجمعهما وهو الله سبحانه الذى أحدثهما وأحدث غيرهما من المتضادات الكثيرة التى جمع بينها فى هـــذا العالم حتى انتظم واكتمل شكله ، ونفذت قوانينه ، واتسقت أجزاؤه ، وانتظمت متفرقاته .

حركات الكواكب متناهية وليست أبدية :

لقد أثبت النظام أن العالم حادث وليس قديماً ، ولا بد أن ينتهى إلى محدث قد

---

(١) كتاب الانتصار لأبى الحسين عبد الرحيم الخياط من ص ٤٦ — ٤٧

جمع بين أجزائه المتضادة ثم أثبت كذلك أنه كما انتهى إلى أول بدأ منه، لابد أن تقف حركاته إلى آخر نهاية حتى لا يكون أبديا ، ولقد استدل على ذلك استدلالا فلسفيا دقيقاً بناه على التفاوت والتساوى فى الحركات والقلة والكثرة ثم انتهى من هذا إلى بطلان أن يكون العالم أبدياً ، وبهذا تم له إثبات حدوث العالم من كلا طرفيه بدء ونهاية . ولقد بينا كيفية استدلاله على أن العالم حادث وليس قديماً وهنا نريد أن نذكر استدلاله على أن العالم له نهاية وليس أبدياً . قال النظام فى معرض رده على الدهرية الذين يذهبون إلى أن حركات الأفلاك لانهاية لها : إنكم تزعمون أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك ، فإذا صح ماتدعون لكان حال الكواكب فى قطعها لأفلاكها لايخلو من أن تكون متساوية القطع لافضل لبعضها على بعض فى السير والقطع ، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ، فإن كانت متساوية القطع (أى لافضل لبعضها على بعض) فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعا ، كان البطىء أقل قطعاً من السريع ، وكان السريع أكثر قطعاً من البطىء ومادخلته القلة والكثرة لابد أن يكون متناهيا(١) . ردد النظام استدلاله على نهاية قطع الكواكب أفلاكها بين أمرين هما إما المسواة فى القطع وإما الاختلاف فيه ، ردد فى المساواة بين قطع البعض وقطع الجميع . ولاشك أن قطع البعض أقل من قطع الجميع فنشأ له التفاوت بالقلة . ثم بين بعضها والبعض الآخر جاعلا التسوية بين الواحد والجميع ، ولا شك أن قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ، فنشأ له التفاوت بالكثرة ، وأما فى التفاوت فى القطع فالأمر فيه ظاهر ، وهو أن البطىء أقل قطعاً والسريع أكثر قطعاً ، وبهذا انتهى استدلاله فى قطع الكواكب إلى التفاوت بالقلة وكثرة وما دخلته القلة والكثرة لابد أن تكون له نهاية . وبهذا تم استدلال النظام على الدهرية القائلين بأبدية حركة الكواكب وأما عدم قدمها فإنه حيث أنها عنده

---

(١) كتاب الانتصار لأبى الحسين عبد الرحيم الخياط من ص ٣٥ – ٣٦

أن حركاتها منقطعة فلا بد أن يكون لها أول ، لأنه يرى : « أن لكل قطع أولا ابتدأ منه لا أول قبله ، وتم له كذلك على الدهرية أن لحركات الكواكب أولا ، وأنها لابد أن تنتهى إلى شىء يكون قبلها ، وبهذا تكون حركاتها حادثة لا قديمة ، وتم له تناهى طرفى العالم وثبت عدم أقدميته وعدم أبديته .

رأيه فى المادة الأولى لهذا العالم :

لقد عرف النظام الجسم بتعريف خاص يتفق مع رأيه فى العالم — كما عرفه غيره من المعتزلة بتعاريف أخرى — قال : الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء(١).

فالجسم عند النظام له طول وعرض وعمق ، وكل ما كان كذلك لابد ان تكون له مساحة . وكل ماله مساحة لابد أن يكون محدوداً ، ولكن كيف يقول النظام بعد هذا إنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلخ ؟ لأن مقتضى ذلك أن الأجسام لا تنتهى أجزاؤها والحق أن النظام لا يذهب لهذا الرأى بل هو يرى أن الجسم ينتهى إلى جزء ينقسم بالفعل ، وأما فى الوهم فإنه يقبل القسمة إلى مالانهاية ولقد كان يرد على المنانية الذين كانوا يقولون إن الهمامة(٢) قطعت بلادها ووافت بلاد الفردوس ويقول لهم : إن كانت بلادها لا تتناهى فقطع مالا يتناهى يستحيل . لأن المقطوع

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى ج ١ ص ٣٠٤

(٢) قال ابن النديم فى كتابه الفهرست ص ٤٦١ بعد أن حكى الصراع الذى يقع بين النور والظلمة اللذين هما أصل العالم عند المانوية أصحاب مانى ، وأن ذلك الصراع يستمر ألف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة . ثم تكون الغلبة للنور على الظلمة ، ثم تكون دورة جديدة وهكذا ، يقول بعد هذا : « فاذا انقضى هذا التدبير ورأت الهمامة (روح الظلمة) خـــلاص النور وارتفاع الملائكة والجنود والحفظة استكانت ورأت القتال فيزجرها الجنود من حولها فترجع إلى قبر قد أعد لها ثم يسد ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا فيردمها فيه فيستريح النور حينئذ من الظلمة وأذاها . . . » اه فالهمامة هى روح الظلمة .

مفروغ من قطعه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته(١) فإذا كان هذا هو رد النظام على المانوية وأن الفراغ من الشيء يدل على نهايته ، فيكون الجسم المحدود عنده له نهاية ويكون كل جزء منه إلا وله جزء آخر إنما هو في الوهم لا في الحقيقة ، ويكون رأيه صحيحاً ، وليس فيه تناقض أيضاً على أن النظام قال بذلك صراحة وهو أنه لما بعد جسما من الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذرعه محتمل القسمة والتجزئة نص (أي النظام) على أن كل جسم منها هذا سبيله(٢) . أي أنه متناه بالفعل لكونه يذرع ويمسح ، وغير متناه في الوهم والفرض ، لأن العقل لا يمنع أن كل جزء مهما كان صغيراً فهو قابل القسمة ، وإن لم يقسم بالفعل ، وقد حقق العلم الحديث ما ذهب إليه النظام لأنه يظهر كل يوم جديد في تقسيم أجزاء العالم ، ولو لم يعتقد العقل بإمكان قسمة الجزء لوقف العلم في تحليله من زمن بعيد ولم يحاول تلك المحاولات الجزئية التي جعلته يهتدي إليه الآن ، وإن كانت نهاية مؤقتة أيضاً لأننا لا نعلم إلى أي مدى سيصل العلم بعد هذا في تحليل الجزء الجديد الذي وصل إليه أخيراً .

إذن تكون المادة الأولى للعالم عند النظام هي الأجزاء التي لابد أن تنتهي إلى جزء لا يتجزأ بالفعل وإن كان العقل لا يمنع قبوله القسمة إلى ما لا نهاية .

قوله بالطفرة :

ومع أن النظام قال بأن الجزء الذي لا يتجزأ بالفعل قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية في العقل فقط فإن المعتزلة ألزموه بقطع المسافات وبالحركة ، ولما ألزموه بهذا قال بالطفرة(٣) ، ولقد حكى هذا الرأي عنه مؤرخو الفرق ، وكان هذا الرأي مما أخذه

---

(١) الانتصار لأبي الحسين الخياط ص ٣٣

(٢) الانتصار للخياط ص ٣٤

(٣) قال ابن المرتضى في كتابه « المنية والأمل » ص ٢٨ وناظر أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة وهو أول من استنبطه فتحير النظام ثم قال النظام . يا أبا الهذيل جئتنا بالقاطع أنه يطفر بعضا ويقطع بعضا .

عليه خصومه ، يقول الشهرستانى : السادسة من مسائله التى انفرد بها من أصحابه أنه وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لايتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى . وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال يقطع بعضها بالمشى ، وبعضها بالطفرة(١) ، ولكن مذهب النظام فى الجزء لا يساعد على هذا إلا أن يكون قال بالطفرة على سبيل فرض جزء يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية ، فإذا تحقق هذا الفرض تحقق لازمه وهو الطفرة وعلى هذا لا يكون القول بالطفرة مذهباً للنظام استقر عليه رأيه ، ومثل رأيه فى الطفرة ما نقل عنه أنه كان يقول : « إن الجوهر مؤلف من أعراض »(٢) ، لأنه كيف يقول بعدم انقسام الجزء بالفعل ثم يقول هو مؤلف . لأن عدم انقسامه يتنافى مع تأليفه ، والحق أن ما نقل عن النظام من أن الجواهر أعراض ليس رأيه ، وإنما هو حكاية لآراء غيره فهو يقول بهذا النفس إن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات : هى أعراض فيــــه وهى غيره ، وهو لا يتجزأ وأعراضه غيره . . . ثم حكى أن آخرين قالوا : إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشىء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ . . . ثم حكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهى إلى جزءين ، فإذا هيئ اقطعهما أفناهما القطع(٣) . . . فظن من قرأ هذا أن ذلك رأى النظام ، مع أنه حكاية لآراء آخرين ذهبوا إلى ما يؤخذ منه أنه مثل العرض حيث إنه لا يقوم بنفسه ، أو أنه مؤلف من أعراض هى جهاته الست . . .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى من ص ٢٨ — ٢٩ ، وكذلك البغدادى فى الفرق ص ١٢٤ و ١٢٥ ؛ والتبصير للاسفراينى ص ٤٣

(٢) الملل والنحل للشهرستانى من ص ٢٩ طبعة أوروبا .

(٣) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى من ص ٣١٦ - ٣١٧

هل كان يقول النظام بالكمون ؟

يحكى ابن الروندى(١) عن النظام أنه كان يقول : « إن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن غير أن الله أكمن بعض الأشياء فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها . ومحال عنده فى قدرة الله أن يزيد فى الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً »(٢)

فهذا النص يدل صراحة على أن النظام كان يقول بنظرية الكمون وخلق العالم دفعة واحدة ، ولكن التقدم والتأخر فى الظهور فقط لا فى الخلق ، ولقد حكى هذا بنصه البغدادى(٣) ، وذكره كذلك الشهرستانى(٤) . وإذن يكون المصدر الأول فى حكاية نظرية الكمون عند النظام على هذه الصورة أى عمومها فى جميع المخلوقات «هو ابن الروندى» ، وتبعه فى هـــذا البغدادى والشهرستانى ، وأما أبو الحسين الخياط(٥) المدافع عن النظام وعن غيره من المعتزلة فإنه لم يكذب ابن الروندى فى حكايته قول النظام « بالكمون » وإنما كذبه فقط فى قوله « ومحال (عنده النظام) فى قدرة الله أن يزيد فى الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » ، ثم صرح بما يدل على أن النظام قال بخلق العالم مرة واحدة ، فقال : وهذا كذب على إبراهيم ، والمعروف من قول إبراهيم ، أن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية .

(١) راجع ترجمته فى ص ٩٥ من هامش هذا الكتاب .

(٢) كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط المعتزلى ص ٥١ .

(٣) كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٧ .

(٤) كتاب الملل والنحل للشهرستانى ص ٢٩ من طبعة أوروبا .

(٥) انظر ص ٥٨ و ٥٩ — ٨٠ و ٨١ من هامش هذا الكتاب .

وكان مع قوله (إن الله خلق الدنيا جملة) يزعم « أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله »[١] فهذا النص يدل بعضه صراحة وهو « إن الله خلق الدنيا جملة » على أن النظام كان يقول بخلق العالم مرة واحدة ، ويلزم من هذا أن ما لم يظهر منه كامن حتى يجىء وقت ظهوره فيظهر، وإن دل بعضه الآخر على تكذيب ابن الروندى فى ادعائه أن النظام قال « محال فى قدرة الله أن يزيد فى الخلق شيئاً ، أو ينقص منه شيئاً » ثم ذكر الخياط نصاً آخر يدل صراحة على ما حكاه ابن الروندى عن النظام من القول « بالكمون وظهور العالم شيئاً فشيئاً » فهو يقول إن ابن الروندى قال : إن النظام يزعم أن الله خلقكم يوم خلق آدم . . ثم لم يكذبه الخياط ، بل دلل فقط على صحة رأى النظام فى هذا فقال : ثم إنا نقول (لابن الروندى):إن الرواية قد جاءت عن النبى عليه السلام أن الله مسح ظهر آدم أخرج ذريته منه فى صورة الذر : وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام عرضت عليه ذريته فرأى رجلا جميلا فقال : يا رب من هذا ؟ قال : هذا ابنك داود[٢] فهذا تسليم من أبى الحسين بصحة ما قاله ابن الروندى من أن النظام كان يقول « بالكمون وخلق العالم مرة واحدة » .

كذلك تدليل لصـــحة رأى النظام فى « الكمون » بالأحاديث التى أوردها عن الرسول عليه السلام فلم يكتف الخياط بالرأى مجرداً، وإنما استأنس له بالسنة وأصبح بذلك الرأى عنده صحيحاً ولا غبار عليه وليس محل مؤاخذة ولا تكفير . أما الجاحظ[٣] فإنه يؤخذ من كلامه أن النظام كان يقول بالكمون الجزئى لا بالكمون الكلى، فهو يحكى عنه كيف أن الزفت يستخرج من الأرز[٤] والقطران من الصنوبر[٥].

(١) كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط المعتزلى ص ٥٢
(٢) كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط المعتزلى ص ١٣٢
(٣) أنظر صفحة ٧٥ من هامش هذا الكتاب .
(٤) الأرز بفتح الهمزة والضم شجر الصنوبر أو ذكره كما فى القاموس المحيط .
(٥) الصنوبر شجر الأرز أو هو نفس الشجر كما فى القاموس المحيط .

وأكثر كلام النظام كما حكاه الجاحظ إنما هو فى كمون النار ، فلقد ذكر عنه الجاحظ ذلك وأفاض فيه واستدل على صحته إجمالا وتفصيلا . قال الجاحظ : وكان النظام ، يقول فى الأشياء الكائنة : إن لكل نوع منها نوعاً من الاستخراج ، وضرباً من العلاج . فالعيدان تخرج نيرانها بالاحتكاك ، واللبن يخرج زبده بالمخض ، وجبنه بجمع بالإنفحة وبضروب من علاجه ولو أن إنساناً أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من الأرز لم يخرج له بأن يقطع العود ويدقه ويقشره ، بل يوقد له ناراً بقربه ، فإذا أصابه الحر عرق وصار فى ضروب من العلاج(١) الخ وقال كذلك : وكان يقول : من الدليل على أن النار كامنة فى الحطب إن الحطب يحرق بمقدار من الإحراق ، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه النيران ، فيجعل فحماً ، فمتى أحببت أن تستخرج الباقى من النار استخرجته ، فترى النار عند ذلك يكون لها لهيب دون الضرام ، فمتى أخرجت تلك النار الباقية ثم أوقدت عليها ألف عام لم تستوقد . وتأويل لم تستوقد إنما هو ظهور النار التى كانت فيه ، فإذا لم يكن فيه شىء فكيف يستوقد(٢) .

ومما ذكره الجاحظ يظهر أن النظام كان يقول بالكمون الجزئى إلا أن يكون ما ذكره من استخراج الزبد من اللبن ، والقطران من الصنوبر ، والزفت من الأرز ، والنار من الحطب ، إنما هو على سبيل الاستدلال بالكمون الظاهر فى بعض أجزاء العالم والمشاهد بسهولة فيها على الكمون فى كل أجزائه وخاصة منها التى لا يمكن مشاهدتها بسهولة أو ليس فى الإمكان معرفتها بالتجربة فاستدل بما يمكن فيه التجربة على ما لا تتأتى فيه التجربة ، وحينئذ يكون هناك شبه اتفاق بين الروايات التى تحكى عن النظام قوله « بالكمون وخلق العالم كله دفعة واحدة » ، ثم هو يظهر شيئاً فشيئاً

(١) كتاب الحيوان للجاحظ جـ ٥ ص ١٩

(٢) كتاب الحيوان للجاحظ جـ ٥ ص ١٨

على حسب ترتيب ظهوره والخلاصة أنه يؤخذ مما تقدم أن النظام كان يقول « بالكمون » إلا أنه يظهر أنه لم يقل « إن الله لا يقدر أن يزيد فى الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » وإنما ذلك القول رتبه خصومه على قوله « بالكمون » ففهموا أن قوله بالكمون يلزمه عدم قدرة الله على زيادة فى الخلق أو نقص منه ، أو إنهم أرادوا إبطال قوله فتعمدوا أن يرتبوا عليه باطلا وهو عجز الإله سبحانه من أن يزيد فى الخلق أو ينقص منه هل كان يقول بتجدد الخلق لحظة بعد أخرى .

إن أول من حكى هذا الرأى عن النظام هو ابن الروندى ، فلقد ذكر أبو الحسين الخياط أن ابن الروندى قال فى كتابه « فضائح المعتزلة » إن النظام كان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها(١) ولقد حكى البغدادى هذا الرأى بالنص كما قاله ابن الروندى فقال : ومن فضائحه ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال ، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها(٢) ويظهر أن البغدادى يشير إلى ما حكاه الجاحظ عن النظام بقوله : وكان النظام يزعم أنك إن أبصرت مصباحاً قائماً إلى الصبح أن الذى رأيته فى أول وهلة قد بطل من هذا العالم وظفر من الدهر بشىء . . . ثم كذلك الثالث والرابع والتاسع . فأنت إن ظننت أن هذا المصباح ذلك فليس ، (ولما) لم يكن فى الأول شبه ولا علامة وقع عندك أن المصباح الذى رأيته مع طلوع الفجر هو الذى رأيته مع غروب الشفق »(٣) .

وكذلك يشير إلى قوله : وكان (النظام) يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه ، وأن النار لا تأكل ولا تشرب ولكن الدهن ينقص على قدر

---

(١) كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٥٢

(٢) « الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٦

(٣) « الحيوان للجاحظ جـ ٥ ص ٩

ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين الذين كانا فيه ، وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه »(١) .

فالنص الأول يدل على أن المصباح إذا بقى مضاء إلى الصباح فليس المصباح الذى رأيته عند الغروب هو الذى رأيته عند الشروق ، ولكن المصباح الأول بقى لحظة ثم وقف وهكذا ، ولما كانت أشكال المصابيح غير متفاوتة ظننت أنها مصباح واحد وليس كذلك .

ومن هنا يمكن أن نستنتج من هذا النص الذى حكاه الجاحظ عن النظام أنه كان يقول بتجدد الأشياء لحظة بعد أخرى مثل به لهذا الرأى .

وأما النص الثانى فإنه يدل على أن الأشياء لا تفنى وإنما تتحول المادة من حالة إلى حالة أخرى لأنه يرى بحسب هذا النص أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه . . . وأن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين الذين كانا فيه ، فهذان النصان يدلان على ما حكاه ابن الروندى والبغدادى من أن النظام كان يقول بتجدد الأشياء فى كل لحظة ، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها من غير أن يفنيها . ولكن النظام لما حكى هذا الرأى الذى قال به النظام عن ابن الروندى رده بإنكار إن هذا لم يحكه عن النظام إلا عمرو بن بحر الجاحظ ، ولم يوافقه أصحاب النظام على نسبة هذا الرأى النظام بل أنكروا نسبته إليه ويظهر أنه ـ مع ذكر الجاحظ لهذا الرأى ونسبته إلى النظام وكذلك ابن الروندى والبغدادى وكما ذهب الخياط إلى إنكار نسبته إلى النظام ـ لا يتفق مع رأى النظام فى الكمون ـ لأننا رأينا عند بيان رأيه فى الكمون وهو إن الله خلق العالم دفعة واحدة ثم يظهر شيئاً فشيئاً إن ذلك يتنافى مع الرأى الذى يقول: يخلق الأشياء حالا بعد حال ولحظة بعد أخرى وهكذا ، فعلى حسب نظرية الكمون وخلق العالم دفعة واحدة تكون الأشياء قد تم خلقها ، وعلى حسب تجدد

---

(١) الحيوان للجاحظ جـ ٥ ص ٩

الأشياء وخلقها كل لحظة وحالا بعد حال أنها لم تخلق . وعلى ذلك يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه أبو الحسين الخياط من أن النظام لم يقل بتجدد العالم كل لحظة ، وإن روى عنه ذلك الجاحظ وابن الروندى والبغدادى ، لأن الأول أنكر عليه أصحاب النظام ما نقله عنه ، وأما الثانى والثالث فإنهما خصمان للنظام ، وهما يتهمانه بكثير مما ليس من أقواله .

النظام بين خصومه ومؤيديه :

إن أول خصم بالغ فى نقد المعتزلة وحمل عليهم حملات شديدة وعدد لهم هفوات وصفها فى كتاب سماه «فضائح المعتزلة» هو ابن الروندى ومن بين المعتزلة النظام الذى كان نصيبه من تلك الفضائح ما ذكره أبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار» الذى أخذ يسردها الواحدة بعد الأخرى ويرد عليها ، ومن هذه الناحية يعتبر الخياط أول مؤيد للنظام كما يعتبر ابن الروندى أول خصم له ، ولقد تأسى بابن الروندى فى خصومته للنظام البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق»(١) حتى إن نفس تعبير ابن الروندى فى بعض المواضع قد ينقله البغدادى بنصه كما رأينا ذلك فيما تقدم ، وقد اتبع البغدادى فى خصومته للنظام كل من كتب بعده من الأشاعرة للرد على النظام وغيره من المعتزلة ، فمن يقرأ كتاب «التبصير»(٢) لأبى المظفر الاسفرايينى يلمس هذا ، ومثل البغدادى

---

(١) هذا الكتاب ألفه أبو منصور عبد القاهر طاهر بن محمد البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ سنة ١٠٢٧ م فى آراء الفرق الاسلامية وهو بعد أن يذكرها يعرض لها بالرد والابطال ، ولم يصحح منها إلا آراء الأشاعرة التى استدل على صحتها وحقها .

(٢) هذا الكتاب «التبصير فى الدين» ألفه أبو المظفر الاسفرايينى تلميذ البغدادى والمتوفى سنة ٤٧١ هـ على نسق كتاب أستاذه تماماً إلا أنه اختصر منه فقط وقد يتحامل على خصوم الأشاعرة أكثر من أستاذه .

والإسفرايني في هذا الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل »(١) إلا أن تحامل الشهرستاني على النظام وعلى المعتزلة أقل من تحامل البغدادي والإسفرايني ويكفي في التشنيع والتحامل في الخصومة على المعتزلة أن البغدادي والإسفرايني يعبران عن آراء المعتزلة « بالفضائح فيقولان ومن فضائح فلان كذا ، ومن فضائح فلان كذا وهكذا يعبران عن الآراء بالفضائح ، وأما الشهرستاني فإنه يعبر عنها « بالمسائل » فهو يقول مثلا عند كلامه على النظام « النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام ، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل الأولى منها أنه زاد على القول بالقدرة خيره وشره مثل قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي(٢) . . . الخ » فترى من هذا النص أنه يعبر عن آراء النظام التي انفرد بها عن أصحابه « بالمسائل » وهو بهذا يعتبر معتدلا في تاريخه لأصحاب الفرق من صاحبيه البغدادي والإسفرايني . أما البغدادي فإنه حين أراد الكلام على آراء النظام قال : ونحن نذكر في هذا الكتاب ما هو المشهور من « فضائح » النظام : فأولها قوله : بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهما ... الخ»(٣) وكذلك الإسفرايني حين أراد الكلام على آراء النظام قال : ومن فضائحه (النظام) قوله : يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد(٤) . . . الخ ، ومن هذين النصين ترى أن كلا من البغدادي والاسفرايني قد عبرا عن آراء « النظام » « بالفضائح » ومن عاصرا النظام واشتد في خصومته وكذا في خصومة غيره من المعتزلة

---

(١) هذا الكتاب ألفه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨هـ وهو لم يقتصر على ذكر الفرق الإسلامية فقط وإنما ذكر آراء كل الفرق سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية حتى آراء الفلاسفة .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ص ٣٧ من طبعة أوروبا .

(٣) راجع « الفرق بين الفرق » البغدادي من ص ١١٣ — ١٢٧

(٤) أنظر « التبصير في الدين » للاسفرايني من ص ٤٣ — ٤٤

ابن قتيبة(١) الذى ذكر آراء النظام ورده عليها فى كتابه « تأويل مختلف الحديث » ومن مظاهر تحامل ابن قتيبة على النظام أنه حين بدأ الكلام قال : « فإذا نحن أتينا أصحاب الكلام لما يدعون أنهم عليه من معرفة القياس وحسن النظر وكمال الإرادة، وأردنا أن نتعلق بشىء من مذاهبهم ونعتقد شيئاً من نحلهم وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائر ، يدخل فى الأدناس ويرتكب الفواحش والشائنات . . . الخ »(٢) ثم أخذ بعد وصفه بما تقدم يذكر آراءه التى سماها « أخطاء » فقال : ثم نجد أصحابه يعدون من خطيئة قوله « إن الله عز وجل يحدث الدنيا وما فيها فى كل وقت من غير إفنائها . . . الخ »(٣) .

وأما من أيد النظام وغيره من المعتزلة فهو أبو الحسين الخياط فى كتابه « الانتصار »(٤) ولقد أخلص فى دفاعه عن المعتزلة ، وبذل جهداً مشكوراً ، حتى أصبح لمن يريد أن يكتب عن المعتزلة وهو مطمئن أن يجد ما يساعده على تحقيق غايته

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى ، مولده ببغداد وقيل بالكوفة وأقام بالدينور مدة قاضياً فنسب إليها ؛ وكانت ولادته سنة ٢١٣ ثلاث عشر ومائتين ، وتوفى فى منتصف رجب سنة ٢٧٦ ست وسبعين ومائتين . وكان موته فجأة صاح صيحة سمعت من بعد ثم أغمى عليه ومات وقيل فى سبب موته غير هذا وله كثير من المؤلفات منها : كتاب المعارف ، وأدب الكاتب ، ومنها غريب القرآن ، وغريب الحديث ، وعيون الأخبار ، ومشكل القرآن ، ومشكل الحديث وكتاب « تأويل مختلف الحديث » والاختلاف فى اللفظ .

(٢) كتاب « تأويل مختلف الحديث » من ص ٢٠ — ٢١

(٣) كتاب « تأويل مختلف الحديث » ص ٢١

(٤) هذا كتاب ألفه أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المتوفى فى القرن الثالث الهجرى، وإنما ألف هذا الكتاب للرد على كتاب فضائح المعتزلة الذى ألفه ابن الروندى الرد على المعتزلة وقد نشر هذا الكتاب (الدكتور نيبرج) أحد مستشرقى أوروبا.

بفضل هذا المرجع . وهكذا يعانى كثيراً من المشاق من يريد أن يكتب عن الفرق الإسلامية التى اشتدت الخصومة بينها حتى كادت تذهب بالحق ، ويضيع فضل تلك الفرق على التراث الإســـلامى العظيم لجزاهم الله عنا جميعاً أحسن الجزاء ونفعنا بمجهوداتهم التى أدوها مشكورين ، ولقوا بعدها الله سبحانه مأجورين .

وبانتهاء الكلام على النظام نكون قد انتهينا من الكلام على الطبقة الثانية من المعتزلة ، وسنبدأ إن شاء الله الكلام على الطبقة الثالثة من المعتزلة التى اخترنا الكلام عليها الكلام على أبى على الجبائى وابنه « أبى هاشم » وسنذكر أولا إن شاء الله « أبا على الجبائى » ثم نذكر ابنه « أبا هاشم » .

الفصل الخامس

الطبقة الثالثة من المعتزلة

(١) أبو علي الجبائي

١ — نبذة من حياته :

نسبه : هو أبو علي(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن عمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه .

مولده : أما ولادته فقد كانت فى سنة ٢٣٥ هـ (٢) . بجبا(٣) ، ولذا نسب إليها ، وأما وفاته فكانت فى شعبان سنة ٣٠٣ هـ .

ذكاؤه وغزارة علمه : ولقد ظهرت عليه علامات النجابة والذكاء وهو لا يزال

---

(١) يراجع فى ترجمته « المنية والأمل » لابن المرتضى من ص ٢٥ — ٢٨ وكتاب « وفيات الأعيان » لابن خلكان جـ ٢ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ وكتاب « الأنساب » للسمعانى ص ١٢١ « معجم البلدان لياقوت » . جـ ٢ ص ١٢ والنجوم الزاهرة لأبى المحاسن تغربردى جـ ٢ ص ١٨٩

(٢) اتفق كل المؤرخين على أن ولادته كانت سنة ٢٣٥ هـ إلا السمعانى فإنه قال : ولد أبو على سنة ٢٤٠هـ

(٣) اختلف المؤرخون فى اسم « جبا » فابن خلكان يسميها « جبى » والسمعانى فى الأنساب يسميها « جباى » بضم الجيم وتشديد الباء ويقول إنها قرية بالبصرة ، وأن الجبائى منتسب إليها . وياقوت فى معجمه يقول « جبا » بالضم ثم بالتشديد والقصر بلد أو كورة من أعمال خوزستان . . . ثم قال : لقد جعل من لا خبرة له « جبا » من أعمال البصرة وليس الأمر كذلك . ثم قال وجبا فى الأصل أعجمى فنسبوا إليها جبائى فى على غير قياس .

حدثاً ، كما أنه كان قوياً فى الجدل(١) بارعاً فيه من صغره .

ولقد حكى فى هذا أن الجماعة اجتمعوا للمناظرة ، وقد انتظروا رجلا منهم فلم يحضر فقال بعض من حضر المجلس : أليس من يتكلم ؟ وقد حضر رجل يقال له « صقر » من علماء المجبرة ، فتقدم غلام أبيض الوجه وقد دلع بنفسه فى صدر « صقر » ، وقال له : أسألك ؟ فعجب الحاضرون من أمر ذلك الغلام لجرأته على مناظرة « صقر » مع صغر سنه ، فقال له صقر : سل ، فقال له الجبائى : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ . قال : نعم . قال : أفتسميه بفعله العدل عادلا ؟ . قال : نعم . قال له الجبائى : فهل يفعل الجور ؟ . قال صقر : نعم . قال الجبائى : أفتسميه جائراً ؟ . قال صقر : لا . قال الجبائى : فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلا . فانقطع صقر . ولما رأى الناس ذلك جعلوا يسألون من هذا الصبى ؟ فقيل : هو غلام من جباء(٢) .

ولقد نمت تلك الروح عنده وشبت معه حتى اشتهر بالجدل وقوة الإقناع عند ما اكتملت رجولته وأصبح عالماً يستفتى فى العويص من المسائل العلمية ، يدل على ذلك ما روى أن بعض المجبرة قد سأله : ما الدليل على وعيد أهل الصلاة ؟ قال : الحدود والأحكام . فقيل له : إن التائب يحد : فقال أبو على : ذلك امتحان فسكت السائل وانقطع . وسئل كذلك فى شأن حديثين طريق روايتهما واحد مع قبول أحدهما

(١) يحكى تاج الدين السبكى فى كتابه « طبقات الشافعية الكبرى » ج ٢ . ص ٢٤٥ عن الحسن بن محمد العسكرى أنه قال : كان الأشعرى تلميذ الجبائى وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم ، وكان الجبائى صاحب تصنيف وقلم إلا أنه لم يكن قويا فى المناظرة ، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعرى نب عنى ا هـ . فهذا النص يدل على أن الجبائى لم يكن قويا فى الجدل وهكذا نرى من مؤرخى الفرق وأصحاب المذاهب أن ما يثبته أحدهم قد ينفيه الآخر وهذا أكبر عوامل مهمة الكاتب عن أصحاب الفرق شاقة ومضنية ، إذ كيف يستخلص الحقائق من بين تلك الاختلافات وذلك التناقض .

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥ .

ورد الآخر فقيل له : ما تقول فى حديث أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » ؟ . فقال أبو على : هو صحيح . فرد عليه السائل قائلا : فبهذا الإسناد نقل حديث « حج آدم موسى » . فقال أبو على : هذا الخبر باطل . فقال السائل : حديثان بإسناد واحد صححت أحدهما وأبطلت الآخر . قال أبو على : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل . فقال السائل : كيف ذلك ؟ . قال الجبائى : أليس فى الحديث أن موسى لقى آدم فى الجنة فقال : يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ، وأسكنك جنته ، وأسجد لك ملائكته فعصيته ؟ فقال آدم : يا موسى أترى هذه المعصية فعلتها أنا أم كتبها الله على قبل أن أخلق بألفى عام ؟ . قال موسى : بل شىء كان كتب عليك . قال آدم لموسى : فكيف تلومنى على شىء كان قد كتب على ؟ قال : فحج آدم موسى . قال أبو على لسائله : أليس هذا الحديث هكذا ؟ قال : بلى . فقال أبو على : أليس إذا كان هذا الحديث عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته ، وأن يكون من لامهم محجوجاً ، فسكت السائل والتزم ما قاله الجبائى(١) .

ومما يدل على غزارة علمه أن جماعة قالوا : إننا لو حررنا ما أمــلاه أبو على لوجدناه مائة ألف وخمسين ألف ورقة ، وكذلك ما حكى عنه من أنه ما كان ينظر فى كتاب إلا يوماً ثم يكفيه ذلك النظر فى تحصيله ، وكان أبو على يحب علم الكلام ويستسهله أكثر من غيره من العلوم الأخرى لأن العقل يدل عليه . وكان سديد الجواب سأله سائل مرة عن وجه الحكمة فى إماتة الرسول وإبقاء إبليس فقال : إن الذى لا يستغنى عنه هو الله وحده . وأما الأنبياء فقــد يغنى الله عنهم بالطائفة . وأما إبليس فلو علم الله فى إماتته مصلحة لفعل ، ولو علم فى بقائه مفسدة لما بقى لكن كان يفسد مع موته من فسد مع حياته .

---

(١) « المنية والأمل » لابن المرتضى ص ٢٧ .

أخلاقه وصفاته : يقولون عنه إنه كان هادئاً ومتواضعاً ، وكان فى قلبه رقة وقدرة على الموعظة ، وكان يبلغ به التأثر إلى حد البكاء ، إذ بينا هو فى طلاقته وبشاشته وقد ذكر الموت فلا ترى إلا دموعه وقد انحدرت من عينيه سائلة على خديه ، ثم يأخذ فى العظة حتى كأنه غير ذلك الرجل العالم المجادل المناظر فى القضايا الكلامية العقلية ، وكان مع كل ذلك حسن الوجه ، فكما أنه كان حسن الخلق فإنه كذلك كان حسن الخلق .

أبو الحسن الأشعرى والجبائى :

ومن بين تلامذة الجبائى أبو الحسن(١) الأشعرى الذى يقال إنه أقام على المعتزلة أربعين سنة حتى صار إماماً للمعتزلة ثم غاب عن الناس خمسة عشر يوماً ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال : معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شىء على شىء فاستهديت الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا . وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التى ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس(٢) .

أما سبب خروج الأشعرى على أستاذه الجبائى فإنه يقال : إن أبا الحسن الأشعرى لما تبحر فى كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذه فى الدروس ولا يجد فيها جواباً شافياً ، فلما رأى أن أستاذه الجبائى لا يقنعه ما يقول فيما يورده عليه من

---

(١) هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن عبد الله أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله ﷺ . ولد سنة ٢٦٠ هـ . وتوفى سنة ٣٢٤ هـ بناء على أقرب الأقوال وأصدقها عند المؤرخين .

(٢) « طبقات الشافعية الكبرى » لتاج الدين أبى نصر عبد الوهاب السبكى ، ج ٣ ص ٣٤٦ . تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣٩

الشكوك ترك الاعتزال. وهناك روايات أخرى كثيرة ذكرها الحافظ بن عساكر(١).
ومنها رؤيته النبى ﷺ فى نومه ثم أمره إياه بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولقد
ذكروا من بين المسائل التى تناظر فيها التلميذ وأستاذه وجوب الصلاح والأصلح
على الله لعباده كما تقول المعتزلة قال أبو الحسن الأشعرى سائلا أستاذه الجبائى: أيها
الشيخ ما تقول فى ثلاثة: مؤمن وكافر وصبى؟ فقال الجبائى المؤمن من أهل الدرجات
والكافر من أهل الهلكات، والصبى من أهل النجاة، فقال أبو الحسن فإن أراد
الصبى أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائى: لا، فإنه يقال له، إن
المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها. قال الأشعرى: فإن قال التقصير
ليس منى فلو أحييتنى كنت عملت الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائى: يقول له الله
أعلم أنك لو كنت بقيت لعصيت ولعوقبت. فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهى
إلى سن التكليف قال الأشعرى: فلو قال الكافر يارب علمت حاله كما علمت حالى
فهلا راعيت مصلحتى مثله؟ فانقطع الجبائى(٢).

وهناك مناظرة أخرى وقعت كذلك بين الأستاذ وتلميذه فى أن أسماء الله هل
هى توقيفية؟.

وذلك أن رجلا دخل على الجبائى فقال له: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا؟
فقال الجبائى: لا، لأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمنع فى حق الله محال،
فامتنع الإطلاق. قال أبو الحسن: فقلت له، فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه

---

(١) هو الحافظ بن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ وقد ذكر فى كتابه «تبيين كذب المفترى» أسبابا كثيرة لخروج الأشعرى من المعتزلة وتركه الجبائى، والكتاب مؤلف فى الدفاع عن الأشاعرة.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج٢ ص٢٥٠ وفيات الأعيان لابن خلكان ج٣ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ولقد ذكر الاسفراينى فى كتابه «التبصير» ص ٤٣ — ٤٤ هذه المناظرة للرد على النظام لقوله بأن الله سبحانه يفعل ما فيه صلاح العبد.

حكيما، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديدة المانعة الدابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ، والمنع على الله محال لزمك أن تمنع إطلاق اسم حكيم عليه سبحانه وتعالى . فقال له الجبائى : فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا ، وأجزت أن يسمى حكيما فقال له الأشعرى : لأن طريقى فى مأخذ أسماء الله الإذن الشرعى دون القياس اللغوى ، فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته(١) .

إن ترك الأشعرى الاعتزال ومبادئه لا تزال أمراً غامضاً ، ولم تكشف الأبحاث عن سره بعد ، فإن تلمذة أربعين سنة من الأشعرى المعتزلة لا تجعل من السهل أن نصدق أن الأشعرى ترك الاعتزال لمجرد أنه ناظر أستاذه فى بعض المسائل ، وأن أستاذه لم يجبه الجواب المقنع والذى لم يشف غلته وإذن لا بد أن يكون هناك سر وراء هذا ، على أن المعتزلة قد تعودوا الاختلاف والجدل ، فلقد اختلف بعضهم على بعض ومع ذلك لم نر واحداً منهم لمجرد أنه خالف أستاذه فى بعض الآراء يترك الاعتزال ويعتنق آراء أهل السنة فى علم الكلام كما يقال على الأشعرى ولقد رأينا اختلاف النظام مع أبى الهذيل ومع هذا لم يتحول النظام عن المعتزلة إلى غيرهم ولقد رأينا عند الكلام على الاعتزال كيف أن المعتزلة يختلفون على المسألة الواحدة اختلافات كثيرة حتى إنه قد يبلغ بهم الاختلاف فى الرأى حداً لا يتفق فيه اثنان وأبو على الجبائى نفسه يقول : ليس بينى وبين أبى الهذيل خلاف إلا فى أربعين مسألة ومع هذا لم يكن عنده بعد الصحابة — أعظم من أبى الهذيل إلا من أخذ عنهم أبو الهذيل كواصل وعمرو بن عبيد(٢) ويظهر أن الأشاعرة لم يذكروا مثل هذه المناظرات التى

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج ٢ ص ٢٥١

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٨

جعل الجبائى ضعيف الرأى حتى لا يقدر أن يدفع ما يرد على آرائه من الاعتراضات، وأنه كان يعجز أمام الأشعرى الذى كان يكر على آرائه بالبطلان إلا ليصلوا إلى أمرين: أحدهما بطلان مبادىء المعتزلة وأنها غير صحيحة، وثانيهما إظهار فضل أبى الحسن الأشعرى، وبيان قدرته على الجدل مع تصحيح آرائه وإبطال آراء المخالفين له، وهذا شأن مؤرخى فرق علم الكلام يتعصب كل واحـــد لأصحاب مذهبه، فيخفض من شأن خصومه ويرفع من شأن أصحاب مذهبه، فإن كنا قد سمعنا ما تقدم من الأشاعرة فى شأن الجبائى فإننا نسمع عكسه من المعتزلة، فهم يقولون عنه: إنه هو الذى سهل علم الكلام ويسره وذلله، وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً، زاهداً جليلا نبيلا، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبى الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أمراً، وأظهر أثراً(١) فنحن الآن أمام رأيان فيهما شبه تناقض، أحدهما لمؤرخى الفرق من الأشاعرة أو من بعض مؤرخى الأشاعرة، والآخر من بعض مؤرخى المعتزلة، والأول يحط من شأن الجبائى، والثانى يرفع من شأنه، ومن هنا يصعب — كما قلت — على المؤرخ لعلماء الفرق الكلامية استخلاص الحقيقة بسهولة، ولكن على كل حال نقول إن كل من وضع لبنة فى سبيل تحقيق الثروة العلمية الإسلامية وخاصـــة الكلامية لا يستحق منا إلا كل تقدير وإعجاب، وأما الخطأ وعدمه فرجعه إلى الله سبحانه الذى يعلم بالسرائر ويعلم المخلص من غيره ومن يجتهد للحق وله، ومن يضلل للهوى والشيطان، وإنى أنزه علماء المسلمين من الأخير، والآن ننتقل الكلام على آرائه الكلامية.

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥

٣ – آراؤه الكلامية

(أ) ذات الله وصفاته

ذات الله :

أما ذات الله سبحانه فإن الجبائي ككل المعتزلة إذا وصف ذات الله فإنه لا يصفها إلا بأوصاف سلبية وقد تقدم رأى المعتزلة فى ذات الله عند الكلام على أبى الهذيل العلاف ، ثم هو يجعل ذات الله متميزة من الأشياء المخلوقة والمشتركة مع الله فى الشيئة تميزاً ذاتياً لنفسه ، فليست ذات الله ذات الأشياء وإنما كل منهما متميز عن الآخر ، فهو يقول « البارى غير الأشياء ، والأشياء غيره » ؛ فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها(١) فكان تميز كل منهما عن الآخر تميزاً ذاتياً . ومع إطلاق الشيئية على الله سبحانه فإنه ينكر ككل المعتزلة أن يكون لله ماهية ، أو يكون له ماهية لا يعلمها العباد ، وأن اعتقاد ذلك فى الله سبحانه خطأ وباطل(٢) وعند الجبائى وجود الشىء نفس الشىء فهو ينكر قول من قال « الأشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة ، لأن كونها هو وجودها ليس غيرها ، فإذا قال القائل: الأشياء أشياء قبل كونها ، فكأنه قال : أشياء قبل نفسها »(٣) ومن هذا النص نعلم أن الجبائى كان يذهب إلى أن وجود الشىء عينه هذا رأيه فى وجود الأشياء ، ولكن يظهر أن وجود الله عنده ليس مثل وجود الأشياء ، لأن وجود الله عنده له معنيان وأنه إذا وصف الإله بأنه موجود فإنه قد يكون بمعنى لم يزل معلوماً ، وبمعنى لم يزل كائناً » ولكن مع كون وجود الله عنده له هذان المعنيان ، هل وجوده تعالى نفس ذاته كوجود الأشياء عنده » ؟

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ١٨١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ٢٠٦

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ ص ١٥٨

إن ما نعرفه عن المعتزلة من حرصهم على وحدة الله التى لا يشوبها نوع من التركيب والتأليف ولو كان وهمياً أو خيالياً أو منطقياً حتى أنكروا أن تكون له ماهية ومن جعلهم صفات الله الوجودية نفس ذاته كالعلم والقدرة يمكننا أن نقول إنه ليس بالبعيد أنه كان يرى أن وجود الله نفس ذاته كما أن وجود الأشياء نفس ذاتها ، بل كون وجود الله نفس ذاته أنسب بوحدانيته الذاتية . ولقد ذهب المتكلمون إلى هذا الرأى حتى جعلوا الوجود من الصفات النفسية لا الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة .

صفات الذات وصفات الأفعال :

قسم الجبائى أيضاً — مثل المعتزلة — صفات الله سبحانه وتعالى إلى قسمين : صفات ذات ، وصفات أفعال .

أما صفات الذات فهى التى لا يصح أن يوصف البارى بضدها ولا بالقدرة على ضدها ، كوصف الإله بأنه عالم ، فلما وصف بهذا لم يجز أن يوصف بأنه جاهل ، ولا بالقدرة على أن يجهل(١) ، وإذا وصف بأنه قادر لا يصح أن يوصف بأنه عاجز ، ولا بالقدرة على أن يعجز ، وهكذا كل وصف لا يوصف الإله بضده ولا بالقدرة على ضده فهو من صفات الذات ، وبناء على هذا التعريف فإن صفات الذات محدودة عند الجبائى .

أما صفات الأفعال فهى التى يصح أن يوصف البارى بضدها أو بالقدرة على ضدها ، مثل الإرادة فإنه يصح أن يوصف بها ، وبضدها من الكراهة ، ومثل البغض فإنه يوصف به وبضده وهو الحب ، ومثل العدل فإنه يوصف به ، ويوصف بالقدرة على ضده من الجور(٢) ، ولما كان الإله سبحانه لا يوصف بصفات الأفعال إلا

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ١ ص ١٨٥

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ١ ص ١٨٦

عند وجود أثرها ، وقد يكون الأثر عدماً ، فلا يتصف الإله بتلك الصفة إلا عند وجود ذلك الأثر الحادث ، فإن الجبائى كـكل المعتزلة أنـكر أن يقال : لم يزل الله متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيما موالياً معادياً جواداً حليما عادلا محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً(١) فهذه الصفات المذكورة ليست قديمة لأن الإله لا يتصف بها لذاته ولـكن يتصف بها إذا فعل فهو لا يوصف بأنه متـكلم إلا إذا حصل منه الـكلام بالفعل ، ولا يوصف بكل الصفات المذكورة إلا لفعلها ، وبما أنها لم تفعل فى القدم فهى حادثة ، ولـكن كيف يصح أن يتصف القديم وهو الله سبحانه بهذه الصفات الحادثة . وكيف يقول الحادث بالقديم ؟ يجيب الجبائى من هذا بأن هذه الصفات الحادثة وإن وصف بها الإله لـكنها ليست قائمة بذاته حتى يقال إن الحادث قد قام بالقديم ، بل هى توجد وقت وجود ما يوجد بها ، يدل لهذا قوله : « إن فناء الجسم يوجد لا فى مكان وهو مضاد له ، ولـكل ما كان من جنسه »(٢) ، وكذلك قوله : « إرادة الله سبحانه لسكون الشىء هى غير الشىء المكون ، وهى توجد لا فى مكان »(٣) ، وكان الجبائى ومن وافقه من المعتزلة يذهب إلى أن هناك أشياء لاهى بالجواهر ولاهى بالأعراض ، فإن الجواهر تحتاج إلى مكان والأعراض تحتاج إلى الجواهر لتقوم بها ، وأما هذه الأشياء التى منها صفات الأفعال لله سبحانه فإنها لاتحتاج إلى مكان تقوم به ، ولا إلى ذوات تقوم بها كقيام الأعراض بالجواهر ، ولما كان الأصل فى اتصاف الإله بصفات الأفعال هو وجود أثرها بالفعل . وبما أن أفعال الإله لا تحصر ، فلا تحصر صفات الأفعال ، ولا يمكن تحديدها وعدها ، بل تتجدد وتوجد بحسب تجدد الأفعال ووجودها .

---

(١) مقالات الإسلاميين للاشعرى جـ ١ ص ١٨٥

(٢) مقالات الإسلاميين للاشعرى جـ ٢ ص ٣٦٨

(٣) مقالات الإسلاميين للاشعرى جـ ٢ ص ٥١٠

بعض الصفات التى جعلها الجبائى من صفات الذات :

العلم : من الصفات التى جعلها الجبائى من صفات الذات ، ولما كان العلم من صفات الذات جعل تعلقه بالأشياء الحادثة قبل وجودها فقال : « إن الله لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض، وإن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها ، فليس العلم عنده كصفات الأفعال التى لا توجد إلا بوجود أثرها ، بل هو يعلم المخلوقات قبل أن تخلق ، وليس يتوقف وصف الإله بصفة العلم على وجود ما يتعلق به العلم بالفعل ، مثـــل صفات الأفعال التى لا يوصف بها الإله إلا إذا تحقق متعلقها ووجد بالفعل .

بحث تسمية الأشياء :

لما كان الجبائى يرى أن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها جره ذلك إلى أن يقول إن الأشياء تسمى أشياء قبل كونها، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات ، وأن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها . وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها . ثم انتقل إلى البحث فى تسمية الأشياء بحثاً عاماً تناول فيه العلة فى تسمية كل نوع منها فقال : ماسمى به الشىء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول (سواد) . إنما سمى سواداً لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سمى جوهراً لنفسه وماسمى به الشىء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه كالقول (شىء) فإن أهل اللغة سموا بالقول شيئاً كل ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه وماسمى به الشىء التفرقة بينه وبين أجناس أخرى كالقول (لون) وما أشبه ذلك ، فهو مسمى بذلك قبل كونه . وماسمى به الشىء لعلة فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول (مأمور به) ، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به ، فواجب أن يسمى مأموراً فى حال وجود الأمر ، وإن كان غير موجود فى حال وجود الأمر ، وكذلك ماسمى به الشىء لوجود علة يجوز وجودها قبله . وما سمى به الشىء لحدوثه ولأنه فعل ، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث ، كالقول (مفعول محدث) وما سمى به الشىء

لوجود علة فيه ، فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيـــه ، كالقول (جسم) وكالقول (متحرك) وما أشبه ذلك(١) .

فأنت ترى من هذا الجبائي لما ذهب إلى أن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها وأنها تسمى بأسمائها قبل وجودها قسم أسباب تسمية الأشياء إلى تلك الأقسام الستة ، وجعل منها أربعة يصح أن تسمى بأسمائها قبل وجودها ، وهي ماسمى به الشيء لنفسه ، وماسمى به الشيء لإمكان الإخبار عنه ، وماسمى به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر ، وما سمى به الشيء لعلة وجودها قبل وجوده ، ثم جعل منها اثنين لايصح أن تسمى بأسمائها قبل وجودها ، وهي ماسمى به الشيء لحدوثه ، وماسمى به الشيء لوجود علة فيه ، وبناء على ماتقدم فإن الأقسام الأربعة يصح أن يعلمها الله قبل وجودها ، وكذلك تسمى بأسمائها قبل كونها عند الجبائي .

ولقد يظهر لك أمر آخر لم تر مثله عند الطبقة الأولى من المعتزلة وهو الدقة في تعليل تسمية الأشياء وتقسيمها بحسب ذلك التعليل إلى الأقسام التي عرفتها عند الجبائي ، وقد يكون هذا من أثر ترجمة الفلسفة اليونانية إلى المسلمين وقراءتهم نظريات الفلاسفة وآرائهم ، وقد يكون لأمر آخر وهو تكوين ملكة علمية للمسلمين .

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ١ ص ١٦١ — ١٦٢ ولقد قال مثل هذا في جـ ٢ ص ٥٢٢ — ٥٢٣ إلا أنه زاد عبارة تفـــيد معنى جديداً في تعليل تسمية المعلومات قبل وجودها أشياء فقال : « إن القول شيء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها ، فكأن العلة في تسمية المعلومات قبل كونها هي أنها معلومات . وكان الأشياء المحدثة عند الجبائي لها وجودان — : وجود باعتبارها معلومات لله ، ووجود باعتبار تحققها وحدوثها ، وعلى حسب هذه القاعدة أطلق الجبائي اسم « الشيء » على الله سبحانه فقال في المقالات جـ ٢ ص ٥١٩ « القول شيء سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء » .

العلاقة بين علم الله وقدرته :

لقد كان الجبائي يحيل أن يفعل القديم سبحانه ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون(١) ، ولكن يظهر أنه كان يجوز أن يقع من العبد خلاف ما يعلم الله فهو يقول : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن أدخله الجنة(٢) ، ثم علق إحالة وقوع ما علم الله أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون على تصديق من أخبره الله بذلك ، وأما إذا علم الله أن شيئاً لا يكون ، ولم يخبر بأنه لا يكون ، فجائز عند الجبائي أن يكون ومعنى التجويز عنده هنا الشك في أن الشيء يكون أو لا يكون ، فإن التجويز عنده معين ، بمعنى الشك والحل(٣) . فالجبائي لا يقطع باستحالة وقوع ما علم الله بوقوعه إلا إذا أخبرنا بذلك ، وأما إذا لم يخبرنا بذلك فهو لا يقطع بوقوعه ، ولا بعدم وقوعه بل يشك في هذا ويظهر أنه يمنع الوقوع بعد الإخبار بعد الوقوع لأن هذا يؤدى إلى الكذب في أخبار الله تعالى والكذب على الله محال .

وتحقيقاً لهذا الرأى عنده فإنه لا يجوز على أخباره النسخ ، لأن النسخ لو جاز على الأخبار لكان إذا أخبرنا أن شيئاً يكون ، ثم نسخ ذلك بأنه أخبر أنه لا يكون لكان لابد من أن يكون أحد الخبرين كاذباً(٤) .

الصلات الكلامية :

إن الكلام في العلاقة بين العلم والقدرة جر الجبائي إلى التحدث عن الصلات الكلامية وما يجوز منها وما يستحيل فهو يقول : إذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام كقولنا : « لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة » ، وإذا وصل محال بمحال صح

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ٢٠٤ ، جـ ٢ ص ٥٦٠

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ٢٠٤ ، جـ ٢ ص ٥٦٠

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ٢٠٦ ، جـ ٢ ص ٥٦٢

(٤) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى جـ ١ ص ٢٠٦

الكلام كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حال لجاز أن يكون حيا ميتا فى حال ، وإذ وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام كقول القائل : لو آمن من علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر ؟ وذلك أنه إن قال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقا بأن لا يكون كان الخبر الذى كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالما ، استحال الكلام ، لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون .

ويستحيل أن لا يكون البارى عالما بما لم يزل عالما به بأن لا يكون لم يزل عالما . وإن قال : كان يكون الخبر من أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتا صحيحا . وإن كان الشىء الذى علم وأخبر أنه لا يكون استحال الكلام . وإن قال : كان الصدق ينقلب كذبا ، والعلم ينقلب جهلا استحال الكلام . فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أى وجه أجاب من السؤال استحال كلامه ، ولم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل »(١) .

٢ — القدرة :

من الصفات الذاتية عند الجبائى كالعلم ، وهذه الصفة عنده — ككل صفات الذات — لا تدل على معنى زائد على الذات وليس لها تأثير فى الأشياء بأن تخرجها من العدم إلى الوجود ، بل كان يقول : إن معنى القول : إن الله قادر ، إثباته والدلالة على أنه بخلاف مالا يجوز أن يقدر ، وإكذاب من زعم أنه عاجز ، والدلالة على أن له مقدورات ، كما أن معنى الوصف لله بأنه عالم إثباته وأنه بخلاف مالا يجوز أن يعلم ، وإكذاب من زعم أنه جاهل ودلالة على أن له معلومات(٢) .

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى ج ١ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ج ٢ ص ٥٦٠ — ٥٦١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى ج ٢ ص ٥٢٤

هل يقدر الله على مثل مايقدر عليه عباده ؟

يقول بعض المعتزلة إن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لا يوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما كان من جنس ذلك، وأن الحركات التى يقدر البارى عليها ليست من جنس الحركات التى أقدر عليها غيره من العباد(١)، ويظهر أنهم لا يريدون من هذا أن الإله سبحانه يعجز عن مايقدر عليه الإنسان، ولكن بما أن أفعال الإنسان توصف بالصحة والفساد والحل والحرمة ولا يليق أن توصف أفعال الله سبحانه بهذا فإنهم نفوا أن يقدر الله على جنس أفعال العباد من حيث الصحة والفساد ومن حيث الحل والحرمة ، وكذلك نفوا عنه القدرة على حركات العباد لأن حركات العباد فيها انتقال ، وأنها تكون بالأعضاء وبالأجسام، والإله منزه عن كل ذلك فليس فى حركاته انتقال ، وليس له أعضاء ، وليس له جسم ، فهم فى نفيهم عن الإله القدرة على جنس ماأقدر عليه عباده لاحظوا تنزيه الإله عن مشابهته العباده ولكن الجبائى قال بعكس ماقال هؤلاء ، فقد قال ، إن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ماهو من جنس ماأقدر عليه عباده(٢)، ولكن يظهر أن الجبائى لاحظ معنى آخر غير الذى لاحظه أصحاب الرأى الأول. وهذا المعنى هو ناحية العجز ، فلا يصح عنده أن الله سبحانه لايقدر على أمر أقدر عليه عباده ، لأنه لو عجز عن مثل ماأقدر عليه عباده لما قدر على إقدار عباده ، لأن فاقد الشىء لايعطيه ، وبهذا يكون كل من الفريقين لاحظ معنى لم يلاحظ الآخر وكلا المعنين فيه تنزيه الإله من نقص ، وإثبات كمال له لائق به سبحانه وتعالى.

٣ — الله حى . سميع . بصير :

هذه أيضاً من صفات الذات عند الجبائى ويؤولها إلى معان لاتجعلها زائدة على

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على الاشعرى ج ١ ص ١٩٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على الاشعرى ج ١ ص ٢٠٠

الذات ، وتنفى أن تكون أوصافاً غير الموصوف فهو يقول « إن معنى حى إثبات أن الله واحد . وأنه بخلاف مالايجوز أن يكون حياً ، وإكذاب من زعم أنه ميت. ومعنى القول سميع إثبات الإله سبحانه ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع ، وإكذاب من زعم أنه أصم ، والدلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعها . ومعنى ومعنى القول بصير إثباته سبحانه كذلك ، وأنه بخلاف مالايجوز أن يبصر، وإكذاب من زعم أنه أعمى ، والدليل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها »(١) .

ولقد جوز الجبائى أن يقال : لم يزل البارى عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً ، ولكن منع أن يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، وأن يقال : لم يزل يسمع ويبصر(٢) ، ولقد فرق بين ماجوزه ومامنعه بأن التركيب الأول لايدل على وجود مسموع ومبصر ، بخلاف التركيبين الأخيرين فإنهما يدلان على وجود مسموع ومبصر وهذا يستلزم أن تكون المسموعات والمبصرات قديمة مع أنها حادثة ، ولا أعرف على أى أساس بنى الجبائى تفرقته بين هذه التراكيب ، فلماذا لا يدل التركيب الأول على وجود المسموعات والمبصرات مع دلالة التركيبين الأخيرين عليها ، ولماذا يتحقق الوصف الأول بدون مسموع ومبصر ، ولا يتحقق الوصفان الأخيران إلا بهما ؟

٤ — لماذا تعددت الأسماء واختلفت مع أن المسمى بها واحد ؟

إذا كان الجبائى — ككل المعتزلة — يقول بأن صفات الذات ليست أموراً زائدة على الذات وليس لها تحقق غير تحقق الذات ، وأنه ليس هناك إلا الذات فقط ، فكيف يفسر اختلاف الأسماء ، فلقد وصف الله سبحانه نفسه بأنه عالم وقادر وحى وسميع وبصير الخ .

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى جـ ٢ ص ٥٢٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى جـ٢ ص ٥٢٦

يفسر الجبائي هذا الاختلاف بأن المعلوم والمقدور مختلفان ، فإن من المعلومات ما لا يجوز أن يوصف القادر بأنه قادر عليه(١) ، وذلك مثل شريك الباري فإن عدمه معلوم لله ، لكن لا يقال إن الله قادر على عدمه ، لأنه معدوم بذاته ، ومثل علم الله بوجودي ، فإن قدرة الله لا تتعلق بوجودي لأنه تحصيل حاصل ، وتحصيل الحاصل محال وهكذا كثير من الأشياء التي يعلمها الله سبحانه ولا يصح أن يوصف الإله بأنه قادر عليها إما لاستحالة وجودها ، وإما لتحصيلها وكذلك السبب في اختلاف وصف الإله بأنه سميع بصير هو اختـــلاف المسموعات والمبصرات(٢) فلما اختلفت المسموعات والمبصرات اختلف تسمية الإله سبحانه بها فتارة يسمى سميعاً ، وتارة يسمى بصيراً وكما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف مدلولاتها عند الجبائي فإنها اختلفت عنده أيضاً لاختلاف الفوائد فهو يقول : إذا قلت إن الباري عالم أفدتك علماً به ودللتك على معلومات وأكذبت من قال إنه جاهل وأفدتك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم . وإذا قلت قادر أفدتك علماً به وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر وأكذبت من زعم أنه عاجز ودللت على مقدورات(٣) .

٥ — بعض الصفات قد تكون من صفات الذات، وقد تكون من صفات الأفعال:

قد يؤول الجبائي بعض الصفات فتكون صفات ذات ، وقد يؤولها تأويلا آخر فتكون صفات أفعال ، فهو يقول: إن الباري جبار بمعنى أنه لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولا يغلبه شيء من صفات النفس لأنه قريب من معنى عزيز ، وعزيز عنده من صفات النفس . وكذلك مجيد عنده بمعنى عزيز وإذن يكون من صفات الذات وأما كريم فإنه يكون من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ، ويكون من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جواد . وأما حكيم فإنه قد يكون بمعنى عليم ، وعلى ذلك يكون من

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٢١

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٣١

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٢٨

بصفات النفس ، وقد يكون حكيم مشتقاً من فعله الحكمة فيكون من صفات الفعل ، وأما القول بأنه صمد فله معان منها أنه بمعنى سيد ، ومنها أنه بمعنى مصمود إليه ، فالأول من صفات الذات والثانى من صفات الأفعال ، وقد يكون بمعنى أنه عين لا ينقسم ولا يتجزأ ، وأنه واحد لا شبه له ولا مثل ، وقد يكون بمعنى أنه لا شريك له فى قدمه وإلهيته وهو بحسب هذه المعانى الثلاثة الأخيرة من صفات الذات .

ومعنى « إله » عنده أنه لا يحق العبادة إلا له ، وعلى هذا فهو من صفات الذات وأما معنى « الله » فهو أنه « الإله » فحذفت الهمزة الثانية فلزم إدغام إحدى اللامين فى الأخرى ووجب أن يقال « إنه الله »(١) وإذن يكون لفظ « الله » من صفات الذات عند الجبائى .

بعض صفات الأفعال :

لقد قلنا إن الجبائى قد عرف صفات الأفعال بأنها كل ما يوصف به البارى أو بضده أو بالقدرة على ضده وقلنا إن هذه الصفات لا يمكن حصرها لأنها تتوقف على صدور فعل من الله سبحانه ، وحيث أن أفعاله لا تحصر فكذلك صفات الأفعال لا تحصر ، ولا يوقف بها عند حد ، ولكن مع تلك القاعدة التى تجعل صفات الأفعال غير متناهية لعدم تناهى أفعال الله فإن الجبائى قد نص على بعض صفات الأفعال فكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريد ، محب ، ودود ، راض ، ساخط ، غضبان ، موال ، معاد ، حليم ، رحمن ، رحيم ، راحم ، خالق ، رازق ، بارىء ، مصور ، محى ، مميت ، من صفات الأفعال(٢) .

معانى بعض صفات الأفعال :

لقد بين الجبائى معانى بعض صفات الأفعال بما يتناسب مع جعلها من هـــذه

---

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ٢ ص ٥٣١

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ٢ ص ٥٣٠

الصفات ، فيما أن صفة الكلام عنده من صفات الأفعال وليست من صفات الذات - كما يقول الأشاعرة - فإنه يقول : إن الوصف لله بأنه متكلم أنه فعل الكلام(١)، ومن هنا يقول المعتزلة إن القرآن مخلوق لله ، وليس قديماً ، وحيث أن صفة الإرادة كذلك من الصفات الفعلية وليست من الصفات الذاتية فإنه يزعم أن معنى الإرادة من الله كمعنى الإرادة منا . وهي محبته للشيء وأن ضدها هي الكراهة هي البغض للشيء(٢) .

وكان يفسر الرضا تفسيراً يتفق مع كونه من صفات الأفعال ؛ وهو أن الله سبحانه يرضى عنا وعن أعمالنا وذلك يكون بفعل مراده ، فكأن ما يرضاه سبحانه هو ما يريده ، ويكون الرضى والإرادة بمعنى واحد ومعنى الغضب هو السخط ، ومعنى حلم الله سبحانه هو إمها لعباده ، وفعل النعم التي يضاد وجودها وجود الانتقام . فيكون الحلم صرف الانتقام عن عباده(٣) .

أسماء الله وصفاته عقلية :

يقول الجبائي : إن العقل إذا دل على أن الباري عالم فواجب أن نسميه عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك حيث دل العقل على المعنى ، ومثل هذا سائر الأسماء(٤) ، فإذا ظهر العقل أن الله قادر وجب أن نسميه قادراً ، وإذا حسن لديه أنه عادل وجب أن نسميه عادلا . وهكذا ثم يقول : وإن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له(٥) ، ويظهر أنه يريد من هذا أن أسماء الله يجب أن تكون له على أنها

---

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ٢ ص ٥٣٠

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ٢ ص ٥٣٠

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ٢ ص ٥٣٠

(٤) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ٢ ص ٥٢٥

(٥) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ٢ ص ٥٢٥

أسماء لعلم واحد ، وأنها تكون له على غير ما تكون عليه الألقاب من غير إشعار بمدح أو ذم .

وتحقيقاً لما تقدم فإن الجبائى كان يشرح الأسماء التى ورد إطلاقها على الله شرحاً عقلياً يحقق كمالا لله ، وإذا كان المعنى لا يتفق مع ما يوجبه العقل لله سبحانه من الكمالات لا يجوز إطلاق ذلك الاسم على الله بهذا المعنى المنافى للكمال العقلى ، فهو يقول : إن معنى القول إن الله عالم معنى القول إنه عارف ، وأنه يدرى الأشياء ، ولهذا هو يسميه عارفاً دارياً (١) ، لأن معنى عالم وعارف ودار واحد ، وبما أن الله سمى نفسه عالماً وأوجب له ذلك الفعل فإنه يسميه بما هو فى معناه : أما العلم بمعنى الفقه والفهم والإيقان والاستبصار والاستبانة فلا يجوز إطلاقها على الله سبحانه فلا يقول هو فهم أو فقيه أو موقن أو مستبصر أو مستبين ، لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشىء بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً ، ومثل هذا قول القائل أحسست بالشىء وفطنت له ، وشعرت به ، فإنها تدل على إدراك الشىء بعد عدم إدراكه ، وأما اليقين فهو العلم بالشىء بعد الشك ، ولما كان العقل مأخوذاً — عنده من عقال البعير فلا يصح أن يطلق على الله سبحانه عالم بمعنى عاقل ، وأما الاستبصار والتحقق فهما العلم بعد الشك (٢) .

ومن هذا يظهر لنا أن الجبائى كان يفسر الأسماء التى أطلقها الله سبحانه على نفسه تفسيراً يتفق مع ما يوجبه العقل لله سبحانه من الكمال ، ولا يجوز إطلاق تلك الأسماء إذا كانت لها معان لا يجوز العقل إطلاقها على الله ، فهو يعتمد على العقل فى إطلاق الأسماء على الله وفى شرح الأسماء التى وردت وهكذا نرى الجبائى — ككل المعتزلة — يعتمدون على العقل كثيراً فى الأبحاث الاعتقادية وفى المبادىء والآراء

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٥٢٦

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٥٢٦

الكلامية ، لكن بشرط أن لا يخرج العقل على المعنى الكلى الواجب لله وهو اتصافه بكل كمال وتنزيهه عن كل نقص ، بل لقد بالغوا فى نفى ما فيه شائبة تعدد حتى اضطروا إلى رأيهم فى الصفات الذاتية ، ولم يفرقوا بين صفة وموصوف ، ولهذا يقول الجبائى إن الوصف هو الصفة ، وإن التسمية هى الاسم وهو قولنا : الله عالم قادر ، فإذا قيل له أتقول إن العلم صفة والقدرة صفة ؟ قال : لم نثبت علماً حتى نقول صفة أم لا ، ولا نثبتنا علماً فى الحقيقة حتى نقول قديم أو محدث أو هو الله أو غيره(١).

فالجبائى ليس عنده ذات وعلم ، أو ذات موصوفة ، وعلم صفة ، وليس عنده ذات موصوفة بالقدرة وصفة هى القدرة ، كما لا يقال عنده إن العلم قديم أو حادث ، أو إن القدرة قديمة أو حادثة وهكذا كل صفات الذات ليست غير الله ، بل إن ذات الله هى نفس أسمائه ، فالاسم عين المسمى والصفة عين الموصوف ، أو بعبارة أدق ليس عند الجبائى صفة وموصوف واسم ومسمى .

فالجبائى — ومثله المعتزلة أو هو مثل المعتزلة فى هذا — يحرص على وحدة الله وحدة مطلقة بعيدة عن كل شوائب التركيب والتعدد . ولقد تقدم أن المعتزلة كلهم ينفون أن يكون لله سبحانه ماهية ، وليس هذا فقط ، بل يقولون إنه لا يصلح أن نقول إن الله ماهية ولكنها لا تعلم ، وهذا للتأكيد على نفى أن يكون لله سبحانه ماهية ، ومن هذا استحق المعتزلة الشكران لا الكفران ، والإثابة لا العقوبة إنه ليس على الإنسان من ضير أن يجتهد فيخطىء ، بل هو يستحق الإثابة حيث قصد بحثه وجه الله وتحرى الصواب . إنما الضير أن يلبس الحق بالباطل أو يضلل الناس فى عقائدهم عامداً متعمداً ، أو يقصد ببحثه وجه الشيطان لا وجه الله ، وإرضاء المخلوقين لا رب العالمين ، إنه ليس أضر على الناس من دعاة يحملون الحق يضيع بينهم ، والباطل

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ٢ ص ٥٢٩

يظهر فيهم . وأظن أنه ليس هناك من سلفنا من هوت به نفسه إلى هذا الحضيض ،
وبعداً عن التطويل أكتفى بما ذكرت من آراء الجبائى الإلهية لأنتقل إلى بعض آرائه
الطبيعية حتى ينكشف لنا بعض فضل متقدمينا على العلم عامة ، وعلم الكلام خاصة

٣ – آراؤه الطبيعية

لم يقف الجبائى فى أبحاثه عند الكلام على العقائد ، وما يتصل بذات الله وصفاته ،
وإنما كانت له آراء طبيعية تشبه أن تكون آراء فيلسوف لا عالم كلامى ، وهذا أثر
من آثار حرية البحث عند المعتزلة ، واعتمادهم على العقل كثيراً . وكذلك أثر من
آثار الدراسات الفلسفية ومعرفة آراء الأمم الأجنبية . لقد بحث الجبائى فى الجزء
الذى لا يتجزأ ، والجواهر والأعراض ، والأجسام والحركات والسكنات وطبائع
الأشياء ، وأنه لا يجوز أن تتخلف قوانينها أمام قدرة الله(١) .

الجزء الذى لا يتجزأ :

فهو يقول بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكن يجوز على الجزءين التأليف ،
وأن التأليف يحلهما جميعاً .

تعريف الجوهر :

ويعرف الجبائى الجوهر بأنه إذا ما وجد كان حاملا للأعراض ـ فكأن الجوهر
لا يوجد إلا مع عرض ، ولا يتحقق فى الخارج إلا متصفاً بالأعراض ومعنى أن

(١) قال أبو الحسن الاشعرى فى كتاب « المقالات » ج٢ ص ٣١٥ ، ص ٥٧٠ :
فاما محمد بن عبد الوهاب الجبائى . . . فإنه يصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار
والقطن ولا يخلق إحراقاً ، وأن يمكن الحجر فى الجو فيكون ساكناً لا عمد من تحته ،
وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفى الاحراق ، وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء
القطن فلم يوجد إحراق .

الجواهر جواهر بأنفسها ، لا بفعل فاعل . ولهذا فإنها تعلم جواهر قبل أن تكون جواهر(١) .

تقسيم الجوهر :

يقسم الجبائي الجوهر إلى قسمين ، جوهر ليس بجسم ، وجوهر هو جسم ، والفرق بينهما أن الأول لا ينقسم وأما الثاني وهو ما كان جسما ، فإنه الطويل العريض العميق(٢) . ومن هنا نعرف الفرق بين الجوهر الذى ليس بجسم ، والجوهر الذى جسم .

ليس للجواهر جنس فوقها :

لا يجعل الجبائي الجواهر جنساً ، بل هو يقول : إن الجواهر على جنس واحد ، وهى بأنفسها جواهر ، وهى متغايرة بأنفسها ، ومتفقة بأنفسها ، ولكن يظهر — رغم قول الجبائي بالمغايرة والاتفاق فى الجواهر — فإنه كان يذهب إلى أن حقائق الجواهر واحدة ، فهو يقول : وليست تختلف الجواهر فى الحقيقة(٣) ، وإن تكون مغايرة الجواهر من الأغراض التى تقوم بها ، لا من نفس حقائقها ، لأنها واحدة .

اتصاف الجوهر ببعض الصفات :

لقد ذهب الجبائي إلى أن الجوهر الواحد المنفرد الذى لا ينقسم يتصف ببعض صفات الجسم كالحركة والسكون ، واللون ، والطعم ، والرائحة ، لكن يستحيل أن تحل فيه الحياة والعلم والقدرة ، أما الأعراض فإن الجوهر المنفرد لا يخلو منها(٤) ، وقد ذكرنا فيما تقدم رأيه الذى يقول فيه إن الجوهر إذا وجد لا بد أن يكون حاملا

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ٢ ص ٣٠٧

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ٢ ص ٣٠٧

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ٢ ص ٣٠٨

(٤) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ٢ ص ٣١٢

للعرض وعما يتصف به الجوهر المنفرد - عند الجبائي - أنه يلقى بنفسه ستة أمثاله، وأنه يتصف بالسكون والمماسة، لكن لا يتصف بالطول(١)، وإلا أصبح جسما لا جزءً يتجزأ، وإذا جاز أن يتصف الجوهر المنفرد بالحركة فهل يمكن أن يحل به حركتان؟ قال الجبائي يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان إذا كان هناك دافعان(٢)

الأعراض لا تنقسم :

وإذا كان الجوهر منه جوهر لا ينقسم، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ومنه جوهر ينقسم؟ وهو الجسم فهل تنقسم الأعراض كذلك إلى أعراض لا تنقسم، وأعراض تنقسم؟ ينكر الجبائي أن الأعراض تنقسم، فهو يمنع أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض، ولكن إذا تحرك الجسم المركب من أجزاء أو قام به أحد الأعراض كالسواد والبياض مثلا هل تنقسم أعراضه تبعاً له؟ يقول الجبائي : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة، وكذلك الألوان وسائر الأعراض(٣).

الأجسام تتحرك وتسكن :

لقد عرفنا فيما تقدم رأى النظام في انتقالات الأجسام وأنها تطفر حتى تتخلص من انقسام الحركات إلى ما لا نهاية كقبول الجزء الانقسام إلى ما لا نهاية، ولكن الجبائي ذهب إلى خـــلاف ما قاله النظام، وهو أن الجسم يتحرك ويسكن. وأن الجسم في حال حركته تتخلله سكنات، وله أن يعلل سرعة الأجسام وبطئها بتخلل السكنات وعنده أن الجسم يتحرك بحركة مكانه وإن كان ساكناً، ويجوز أن يتحرك

---

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ١ ص ٣١٥

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ١ ص ٣١٩

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري جـ ١ ص ٣١٩

المتحرك لا عن شيء، وأن يتحرك العالم لا في مكان، وللجسم حركات وسكنات هي أكوانه، والجسم وقت خلق الله ساكن، وعنده أن الحركة والسكون أكوان، إذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان لم يكن هذا انتقالا وإنما هو زوال الحركة الأولى ووجود للحركة الثانية، فيتعدد حركات الجسم — بناء على هذا — تكون أكوانه وكذلك سكناته، وعنده أن الحركات كلها لا تبقى، وأما السكون فبعضه لا يبقى وهو سكون الحي، وبعضه يبقى وهو سكون الجماد، وأن الألوان والطعوم والأرايح وكثيراً من الأعراض يبقى(١).

وكان الجبائي يقول إن الأعراض ترى كما ترى الأجسام، ولكن لا تلمس كما تلمس الأجسام، وهو في هذا يخالف رأى أبي الهذيل الذي يجوز لمس الأعراض كما تلمس الأجسام، فالجبائي يذهب إلى أن السواد يرى كما يرى الجسم وكذلك البياض وسائر الأعراض، فالإنسان إذا رأى جسما أسود رأى شيئين هما الجسم الأسود والسواد القائم به وهو يرى أن فناء الجسم لا يوجد في مكان وأما العرض ففناؤه يوجد في الجسم الذي يقوم به، وأن فناء العرض يكون بوجود ضده، فإذا وجد السواد بعد البياض كان وجوده فناء للبياض، وعنده أن الأعراض لا تقلب أجساما، ولا الأجسام أعراضاً وأن الله سبحانه قد علم الأعراض أعراضاً، والجواهر جواهر، والأجسام أجساماً، وخلقها كذلك على حسب ما علم، فلم يعلم أشياء أعراضاً ثم خلقها غير أعراض بل هو يخلقها كما علمها، فلا يخالف الخلق العلم، وإنما خلقه الأشياء على وفق ما علمها عليه من كونها أعراضاً أو جوهراً أو أجساماً(٢).

لقد قلنا إن الجبائي ممن يقولون بحركة الأجسام وسكناتها، ولما قال بحركة الأجسام جعلها حركة ذاتية من نفس الجسم وكان عنده الأعراض قسمان، فلم يجوز أن يماده

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٥٥، ٣٥٩

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٣٦١، ٣٦٨، ٣٧١

قدم لا يجوز أن يماد ، فالذى يعاد هو ما لا يعرف الخلق كيفيته ، والذى لا يعاد هو ما يعرف الخلق كيفيته(١).

وإلى هنا نكتفى ببعض هذه الآراء الطبيعية ، وإن من يقرأ هذه الأبحاث يعتقد أن صاحبها فيلسوف من الفلاسفة الطبيعيين ، وليس الأمر كذلك ، لأنه — كما قلت فيما تقدم — لا يتوفر فى كل من بحث من المعتزلة فى الأمور الطبيعية شروط الفيلسوف بمعنى الكلمة ، لأن الفيلسوف حين يبحث فى الطبيعة لا يكون مقيداً بفكرة ، ولا معتقداً لمبدأ من المبادىء ، بل هو يبدأ يبحث وهو خال من كل شىء له تأثير على بحثه ، وهو يبحث فى الطبيعة للطبيعة ، بخلاف المتكلم فإنه يعتقد أولا ثم يدلل على ما يعتقد ثانياً ، وكانت دراسة المعتزلة الأمور الطبيعية لهذه الغاية ، أى ليستدلوا بها على وجود خالقها ومنظمها ومعطيها القوى ، وأنها عاجزة ولا بد من انتهائها إلى قادر يقوم بأمرها ويدبر شأنها ، ويربط بين مفككها ، ويجعل كل ناحية من نواحيها ملتزمة لقوانينها إلا إذا أراد هو غيرها كما يظهر من نظام إحراق النار لما تتصل به ، بأن تتصل النار بالقطن ولا تحرقه ومنعه الحجر من السقوط ، وهكذا نرى أن الأغراض التى قصدتها المعتزلة من أبحاثها الطبيعية إنما كانت وسيلة من وسائل إثبات ذاته تعالى وقدرته وعدله وحكمته إلى آخر ما ذكرته من الصفات .

٤ — آراؤه الإنسانية

كما أن للجبائى آراء كلامية خاصة ، وآراء طبيعية وسيلة للآراء الكلامية فإن له كذلك آراء إنسانية تتعلق بروح الإنسان وحياته وحواسه وأعراضه وإرادته ومراده وعلمه وعقله وهكذا إلى آخر ما ذكره من الأبحاث الإنسانية الكثيرة .

(١) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٣٧٣ ، ٣٧٤

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٣٣٤

الروح . الحياة :

يذهب الجبائى إلى أن الروح جسم « وأنها غــير الحياة » ، وأن الحياة عرض لاجسم(١) ، ولكن لم يبين لنا الجبائى كيف تتصل الروح بالجسم ، هل يتصلان على سبيل التداخل أو الاتحاد ؟ أو يتصلان بطريقة أخرى غير طريقة الاتحاد والتداخل ولم يبين كذلك لماذا كانت الروح جسما والحياة عرضاً ؟ ولم يبين أيضاً العلاقة بين الروح والحياة ، وهل الحياة أثرها أو أثر لشيء آخر ، وهل الحياة عرض للروح ، أو الجسم أو لهما ؟

الحــواس :

يرى الجبائى أن الحواس أجناس مختلفة ، أى جنس السمع غير جنس البصر ، وأن جنس الشم غير جنس الذوق ، وهكذا جنس كل واحد من الحواس غير جنس الآخر ، ومع أنها أجناس فهى أعراض ويظهر أن العرض عنده قد يكون جنساً ، وبهذا يكون الجنس والعرض عنده غير الجنس والعرض المنطقيين ، وهى كذلك غير الحساس فليست حواس محمد هى نفسه ، بل هى غــيره ، ولقد نفى الجبائى أن يكون إدراك الملموس هو اللمس ، وإدراك المذوق هو الذوق ، وإدراك المشموم هو الشم(٢) .

البلوغ . العقل . العلم(٣) :

لم يحدد الجبائى البلوغ بما حدده به الفقهاء من كونه بالإحتلام أو بالسنين ، وإنما حدده تحديداً آخر يتفق مع ما ذهب إليه المعتزلة من أن الإنسان يعرف بعض العلوم بفطرته ثم تتكامل معارفه شيئاً فشيئاً فيقول « إن البلوغ هو تكامل العقل »

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ٢ ص ٣٢٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى ج ٢ ص ٣٤٠ ، ص ٣٤٣

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الاشعرى ج ٢ ص ٤٨٠

فالإنسان عند الجبائي لا يسمى بالغاً إلا إذا تكامل عقله ، وإذا بقى الإنسان بدون هذا التكامل فإنه يبقى صبياً ، وهذا يدلنا على اهتمام المعتزلة وعلى رأسهم الجبائي بقيمة العقل عند الإنسان .

بعد أن عرف الجبائي البلوغ بأنه تكامل العقل عرض العقل بأنه هو العلم ، وإذا كان البلوغ هو تكامل العقل والعقل هو العلم، فيمكن أن نقول — بناء على هذا — إن الإنسان لا يكون بالغاً — عند الجبائي — إلا إذا تكامل علمه وأصبح على درجة عظيمة من العلوم والمعارف ، وإن ما ذهب إليه الجبائي من اعتبار العلم في البلوغ ، أو من أن البلوغ هو تكامل العقل الذي هو العلم ، يؤكد رأى المعتزلة من تعويلهم على العقل كثيراً حتى إنهم أوجبوا على الإنسان أن يعرف الله سبحانه وإن لم يرسل رسلا ، وأن على الإنسان أن ينظر ليعرف الله وإلا كان آثماً .

ثم إن الجبائي يعلل تسمية العقل الذي هو العلم عقلا ، لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير الذي يمنعه .

وليس العلم عند الجبائي شيئاً واحداً ، وإنما هو علوم كثيرة ، منها اضطرار وأنه قد يمكن أن يدرك الإنسان العلم قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها ، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل مثل تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة بحضرته ، ثم نظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن في حضرته فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً ومن لم يمتحن الأشياء فإن الله سبحانه يكمل له العقل ويخلقه فيه ضرورة فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً مكلفاً فكأن للعلم — عند الجبائي — ثلاثة طرق ، وهو طريق الاضطرار، وطريق المشاهدات الحسية، ثم طريق متفكر في المشاهدات الحسية بعد غيبتها عن الحس . وإذا حصل للإنسان العلم بهذه الطرق الثلاثة أصبح بالغاً ، وإن لم تحصل له هل يبقى غير بالغ ؟ يقول الجبائي إن لم يحصل

للإنسان العلم بهذه الطرق الثلاثة التي هي شرط البلوغ ، فإنه يكون بالغاً كامل العقل وإن لم يحصل له هذا العلم ، وبهذا لم يفوت الجبائي على أكثر الناس البلوغ الذي هو شرط صحة التكاليف لأنه لو وقف بالبلوغ عند حد اشتراط العلم فقط لما انطبق عنده هذا الشرط إلا على قليل من الناس ، إلا أن هناك نوعاً من العلم لا بد منه في التكليف عند الجبائي ، وهو اضطراره إلى العلم بحسن النظر ، وأن الإنسان لا يكون مكلفاً إلا إذا خطر بباله أنه لا يؤمن إن لم ينظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبه على ترك النظر أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك ، فحينئذ يلزمه التكليف . ويجب عليه النظر (١).

إرادة الإنسان وقصده :

لقد أجمعت المعتزلة على أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى ان يفعل وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ، ولا تكون إلا متقدمة المراد . أما الجبائي فإنه ذهب إلى أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل ، وعنده أن القصد إلى الفعل هو الإرادة ، والإرادة بهذا تكون مع الفعل لا قبله فإذن يكون الإنسان — عند الجبائي — غير مريد ، وإنما هو فقط له قصد وإرادة يكونان مع الفعل لا قبله ، وأنهما لا تأثير لهما في فعل من أفعاله وأنه إذا وصف الإنسان بأنه مريد فإنما يكون ذلك على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة .

موقف المخالفين من هذه الآراء :

ممن كتبوا عن الجبائي أبو منصور البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » والذي سمى آراءه « ضلالات »(٢) ولقد يمكن لك بعد أن بينا آراء الجبائي أن

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري جـ ٢ ص ٤٨١

(٢) راجع كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادي ص ١٦٧ وما بعدها لتعرف ما كتبه البغدادي عن الجبائي .

تعرف هل هي ضلالات أم لا ؟ وتترك لك الحكم له أو عليه ، وهل كان مخلصاً في آرائه أو أنه لا يريد إلا الحق ، وأنه إذا أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر وممن كتب من آراء « الجبائي » أيضاً أبو المظفر الاسفرايني ، وهو يقول عن هذه الآراء إنها بدع فاحشة ، وأن هذه البدع لا تحصى(١) ، وما قلناه فيما ادعاه عليه البغدادي نقوله كذلك فيما ادعاه الاسفرايني وأنه ليس على القارىء إلا أن يقرأ بإمعان آراء الجبائي ليعرف مدى ما فيها من أصول أو بدع ، وما فيها من هدى أو ضلال ، وما فيها من حق أو باطل .

ومن هؤلاء كذلك أبو الفتح الشهرستاني إلا أنه ذكر آراء الجبائي وابنه أبي هاشم باسم « المسائل »(٢) ولقد اعتدل الشهرستاني في سرد آرائهما التي اتفقا عليها والتي اختلفا فيها ، من غير أن يعيبهما في شيء إلا أنه قد ألزمها بلوازم ليست من كلامهما ولا من آرائهما ، ومن يطلع على ما ذكره الشهرستاني وما كتبه عن الجبائي يظهر له هذا بوضوح .

الجبائي وأبو الهذيل :

إن من يقرأ آراء أبي الهذيل ، وآراء الجبائي يرى أنهما قد اتفقا في كثير من آرائهما ، ومن يتابع تاريخهما يظهر له أن كلا منهما كان إمام المعتزلة في مصره ، وأن كلا منهما قد عمل على نشر مذهب المعتزلة ، وكان لكل منهما تلاميذ كثيرون تمذهبوا بمذهبه ، وتأثروا بمبادئه ، وأن كلا منهما أثار كثيراً من المسائل الجدلية التي أصبحت محل أخذ ورد من المتكلمين بعده ، وإن كان الجبائي أقل في الجدل من أبي الهذيل ، حتى إنهم يقولون لقد كان الجبائي قوياً في الكتابة ، لكنه كان ضعيفاً في الجدل ، حتى إنه كان إذا طلب لمجلس ندب تلميذه أبا الحسن علياً بن إسماعيل الأشعري .

---

(١) راجع « كتاب التبصير في الدين » لأبي المظفر الاسفرايني من ص ٢٥ - ٥٣

(٢) راجع كتاب « الملل والنحل » لأبي الفتح الشهرستاني ج ١ من ص ٩٨ - ١٠٨

الخاتمـــة :

وإننا بعد هذا العرض القصير لآراء الجبائي لنعجب كثيراً من هذا المجهود الجبار ، ومن الإخلاص في سبيل العلم ، والتفاني في نصرة الحق ، والدعوة إلى الواجب نحو الله، والتعرف إليه ، ولا نملك بعد هذا إلا أن نسأل الله سبحانه أن يغفر له بعض ما قد زل فيه ، إن كانت له زلات كما يقول خصومه ، وإن كنت لا أزال أقول إنه على كل حال مثاب ، إما إثابة مضاعفة إن أصاب الحق ، وإما إثابة غير مضاعفة إن لم يصبه ، فما أظن عالماً من علماء المسلمين يعمد إلى باطل ينشره بين المسلمين . ويرجيه بينهم ، ويدعو له ، ويدافع عنه . وإنى بعد هذا لا أقول إلا شيئاً واحداً ، وهو أنى أسأل الله أن يجزى علماءنا أحسن الجزاء ، وأن يوفقنا القيام نحو ديننا بما قاموا به من الإخلاص والوفاء لله سبحانه ولدينه ولرسوله ﷺ وقد آن لى بعد تلخيص آراء « الجبائى » أن انتقل إلى آراء ابنه « أبى هاشم » وبهذا سيتم الكلام إن شاء الله على الطبقة الثالثة من المعتزلة ، وينتهى كلامنا أيضاً على المعتزلة جميعاً .

(ب) أبو هاشم

إن كلامنا على أبى هاشم لن يكون مثل كلامنا على من تقدمه من المعتزلة طولا واستفاضة ، لأننا الآن كدنا نصل إلى قرب أفول نجم المعتزلة ، ويظهر أن الناس بدأوا يتحولون من آراء المعتزلة بعد أن خرج أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ، وتروى لنا كتب التاريخ أن أبا هاشم حين توفى لم يحتفل بوفاته الاحتفال اللائق بعالم مثله . فيقول فى هذا أبو على الحسن بن سهل القاضى : « لما توفى أبو هاشم الجبائى ببغداد اجتمعنا فئة لندفنه ، فحملناه إلى مقابر الخيزران فى يوم مطير ، ولم يعلم بموته أكثر الناس . فكنا جميعه فى الجنازة »(١) فهذا النص يدل على أن أبا هاشم دفنه فئة قليلة من

(١) تاريخ بغداد لأبى بكر أحمد بن على الخطيب المتوفى سنة ٤٦٣ جـ ١١ ص ٥٦

الناس كأنه رجل عادى ، لا رجل عالم له كرامته ، وله قيمته العلمية ، وهذا يدلنا على انصراف الناس عن المعتزلة ، هذا أولا ، وأما ثانياً فإن آراء أبى هاشم هى آراء والده الجبائى إلا فى مسائل قليلة سنذكرها عند الكلام على آرائه إن شاء الله .

نسبه : أما نسبه فهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد ابن حمران بن أبان(١) مولى عثمان بن عفان ، وبناء على هذا يكون أبو هاشم ووالده الجبائى قد نسلا من فرع أصله مولى من الموالى ، وكان العلم كان متوارثاً فى الدولة الإسلامية بين الموالى وفروعهم وقد تقدم تعليل هذا فى الكتاب ، وبينا سبب ذلك وسبب انصراف أغلبية العرب عن العلوم والمعارف .

مولده . وفاته . تعليمه : يروى بعض المؤرخين عن أبى هاشم أنه قال : ولدت فى سنة سبع وسبعين ومائتين ، وأما وفاته فكانت فى رجب سنة إحدى وثلاثمائة ببغداد ولقد تتلمذ أبو هاشم لأبيه الجبائى ، وكان زميلا للأشعرى فى هذا ، ولكنه لم يخرج على أبيه كما خرج الأشعرى ، وإن خالفه فى بعض مسائل اشتهرت باسمه ، وأهمها قوله بالحال ، وسيأتى شرحها إن شاء الله عند الكلام على آرائه .

ولقد كان أبو هاشم ذكى الفؤاد يغلب الكلام على صاحبه ، فهو يقول : إن بعض أصحابنا قد سألنى عن مسألة فأجبته عنها ، فقال لى : يا أبا هاشم لا تظنني لم أكن أعرف هذا ، فقلت له : الصاحى بموضع رجلى السكران أعرف السكران بموضع رجل نفسه ، يعنى إن العالم أعلم بمقدار ما يحسنه الجاهل من الجاهل بقدر ما يحسن(٢) .

ويقول عنه ابن النديم . كان ذكياً حسن الفهم ، ثاقب الفطنة ، صانعاً للكلام ، مقتدراً عليه ، قيماً به(٣) ، كما أن له كثيراً من الكتب ، وإن كنا لا نعرف الآن منها

---

(١) تاريخ بغداد لأبى بكر أحمد بن على الخطيب المتوفى سنة ٤٦٣ﻫ ، ج١١ ، ص٥٥

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج ١١ ص ٥٥

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧

شيئاً ، لأنه يظهر أنها قد فقدت كلها ، ولو وصلتنا كتبه لجاز أن يتغير حكمنا عليه وعلى غيره من المعتزلة . ولقد ذكر هذه الكتب ابن النديم(١) وهى وإن لم تصلنا فإنه من الممكن أن نستخلص من أسمائها الموضوعات العلمية التى كان يحتفل بها . وهى العلوم الكلامية والفلسفة ، والعلوم العسكرية ، وله كذلك فى علم الأصول ، والعلوم الإنسانية ولقد ترك له تلاميذ من بينهم أبو على محمد ، وأبو القاسم بن سهلويه المنقب بشور(٢) وكذلك أحمد بن يوسف الأزرق بن يعقوب(٣) . ولكن مع وجود بعض تلاميذ لأبى هاشم فإن مذهب المعتزلة قد أخذ يضعف من ذلك الوقت شيئاً فشيئاً حتى كاد يقضى عليه قضاءاً تاماً .

آراؤه

لقد تتلمذ أبو هاشم لأبيه الجبائى كما ذكرنا ، ولكنه — مثل سائر المعتزلة فى أنهم يعتمدون فى معلوماتهم على العقل كثيراً — قد اتفق مع والده على آراء واختلف معه على آراء أخرى اختص هو بها .

ما اتفق عليه أبو هاشم ووالده من الآراء :

أما ما اتفقا عليه فهو :

أولا : أنهما قالا بإرادات حادثة لا فى محل(٤) ، وهى صفة له سبحانه وتعالى ، أما جعلهما الإرادات حادثة لأنها من صفات الأفعال وليست من الصفات الذاتية ،

---

(١) راجع فى هذا الفهرست لابن النديم ص٢٤٧ وهذه الكتب هى كتاب الجامع الكبير ، كتاب الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ، كتاب المسائل العسكريات ، كتاب النقض على أرسطاليس فى الكون والفساد ، كتاب الطبايع والنقض على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

(٢) الفهرست لابن النديم ص٢٤٨ ، ط مصر .

(٣) تاريخ بغداد ، لأبى بكر البغدادى جـ ٥ ص ٢٢١

(٤) الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٥٤

فهى توجد عند الحاجة إلى وجود الفعل ، ولهذا فهى تتعدد بتعدد الأفعال ، وتحدث بحدوثها ، وأما قولهما إنها ليست فى محل فأمر لا بد منه بناء على رأيهما من أنها من صفات الأفعال وأنها حادثة . إذ لا يصح أن يقوم الحادث بذات الله القديمة ، لأن قيام الحادث بالقديم باطل . فأبو هاشم والجبائى لا يمكنهما أن ينفيا الإرادة عن الله سبحانه وأنه لا بد أن يكون مريداً ، وأن وجودها عندهما عند وجود الفعل ، فهى حادثة ، والحادث لا يقوم بذاته ، فتكون ثابتة لله وحادثة ، ولا فى محل .

ثانياً : أنهما أثبتا لله سبحانه كلاماً ، وأنه متكلم بكلام يخلقه فى محل(١) والكلام عندهما لا يكون إلا بأصوات متقطعة وحروف منظمة كذلك ، ويكون عندهما أن المتكلم هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام :

أما وصفهما الإله سبحانه بأنه متكلم ، فلأن عدم الكلام وهو البكم نقص ، والنقص عليه سبحانه محال ، وكذلك هما يؤمنان أن القرآن من عند الله لا من عند محمد صلى الله عليه وسلم ، والقرآن حروف وأصوات فهو كلام فلا بد أن يوصف الإله بأنه متكلم ، لكن لا على أن تقوم به صفة الكلام ويكون له من صفات الذات بل من الصفات الفعلية ، وبهذا تكون حادثة ، ولا يكون القرآن قديماً ، بل يكون مخلوقاً لله ولا مانع من أن يوصف الإله على هذا بأنه المتكلم ، لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام .

ثالثاً : أنهما قد اتفقا(٢) على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى الدار الآخرة وذلك أنهما يعرفان أن الرؤية بالأبصار لا تكون إلا إذا كان المرئى فى الجهة المقابلة للرائى ، ولا بد أن يكون قريباً منه بحيث يرى ، وهذا يستلزم أن يكون الله سبحانه فى مكان ، والمكان على الله محال ، وكذلك الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئى من الرائى ، وهذا يجعل

(١) الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٥٤

(٢) الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٥٥ طبع أوربا .

الإله سبحانه محدوداً ، وكون الإله محدوداً محال لأنه يصبح كالأجسام ، له يمين وشمال وخلف وأمام ، ومشابهة الله للأجسام محال . لهذا منع أبو هاشم والجبائي أن يرى الله سبحانه بالأبصار في الآخرة .

رابعاً : اتفق(١) أبو هاشم وأبو علي على أن الإنسان يجب عليه أن يعرف الله سبحانه بعقله ، وكذلك شكر الإله على نعمه التي أنعمها عليه وكذلك معرفة الحسن والقبيح ، هذه هي الواجبات العقلية التي يتحتم على كل إنسان ذي عقل أن يعرفها بعقله قبل إرسال الرسل ، إلا أننا قد عرفنا فيما تقدم عند الكلام على آراء الجبائي أنه كان يجعل البلوغ هو العقل ، والعقل هو العلم والعلم منه اضطراري ، ومنه حسي ، ومنه نظري مستفاد من التجارب الحسية ، فكان البلوغ الذي يكلف عنده الشخص لا يكون إلا بهذه العلوم ، وإذا لم تحصل له تلك العلوم خلق الله فيه علماً يكون به بالغاً . وبهذا يسهل علينا قبول مبدأ أبي هاشم وأبيه ، ولنا أن نسألهما بعد هذا إذا كان العقل يوجب ما أوجبه الرسل فما فائدة الرسالات والرسل ؟ وقد أجابا عن هذا بأن الرسل هم الذين يقدرون الأحكام ، فهم الذين يحددون الصلوات بأنها — مثلا — خمس مرات في اليوم والليلة ، والأنصبة في الزكاة كذا كذا ، وهم الذين يعرفوننا أيضاً أوقات الطاعات فيعلموننا بأن صيام رمضان واجب ، وصيام العيدين وأيام التشريق حرام كما يعرفوننا أوقات الصلوات المختلفة ، ووقت الحج ، وهكذا مما نعجز عن معرفته ولا دخل للعقل فيه ، وكذلك السمعيات كلها والمسئولية المترتبة على كل فعل من الأفعال وكذلك مقدار الإثابة على المأمورات ، ومقدار العقوبة على المنهيات .

خامساً : اتفق أبو هاشم والجبائي على أن الإيمان(٢) عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت سمي المرء المتصل بها مؤمناً ، فالإيمان عند أبي هاشم والجبائي ليس اعتقاداً

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ طبع أوربا .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ طبع أوربا .

فقط ولكنه الاعتقاد مع مجموعة الأعمال التي فرضها الله سبحانه على الإنسان، وعلى ذلك إذا لم يحقق الإنسان عملا من أعماله فقد انعدم جزء من إيمانه، وبهذا لا يصح أن يسمى الإنسان «مؤمناً» لأن إيمانه قد نقص، ولما كان رأى أبي هاشم والجبائي في الإيمان أنه مجموعة خصال الخير، فإن فاقد خصلة منها لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً وإنما يسمى «فاسقاً»، ولقد عرفنا فيما تقدم أن هذا هو رأى «واصل بن عطاء» بنصه، وهكذا رأينا أن أول رأى قال به أول المعتزلة وهو واصل قال به آخرها، وهو أبو هاشم، ومن هنا يظهر لنا أن هناك أصولا للمعتزلة اتفق عليها أوائلهم مع أواخرهم وهذه الأصول المتفق عليها هي التي تكون مذهب المعتزلة، وأما الآراء الفرعية فهي كثيرة وقد تتعدد بتعدد علمائهم الكثيرين الذين يذهب كل واحد فيها مذهباً خاصاً به يتفق مع مبادئه التي يراها مع محافظتهم جميعاً على الأصول الأولى للمذهب.

سادساً: قد اتفق أبو هاشم والجبائي على أن الله سبحانه جواد وحكيم وعادل، ولما كان جواداً وحكيما فإنه سبحانه لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة: من الصلاح والأصلح واللطف، وليس المراد بالأصلح — عندهما — هو الألذ، بل هو الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة، وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية(١)، ولما كان الله سبحانه عادلا فإنه أرسل إلى عباده رسلا لطفا منه بهم ليبينوا لهم ما كلفهم القيام به من الأوامر التي أوجب عليهم أداءها، والنواهي التي وجب عليهم تركها، وكل هذه التكاليف التي كلفهم بها لم تكن لحاجته إليها وإنما هي لمصلحة عباده، حيث أنها طريق لنيل الدرجات التي ادخرها لهم في الحياة الآخرة، والفوز بالسعادة في هذه الدنيا.

٢ — ما اختلف عليه أبو هاشم ووالده الجبائي:

أولا الصفات: أما رأى الجبائي في هذا فقد عرفته، وهو أن صفات الله الذاتية

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥، طبع أوربا.

عنده كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، وغيرها من الصفات التي جعلها من الصفات الذاتية ، لا تقتضي أمراً زائداً على الذات ، فلا يلزم من وصف الله سبحانه بأنه عالم أن له علماً ولا يلزم من وصفه بأنه قادر أن له قدرة ، وكذلك الأمر في كل الصفات الذاتية لا يلزم من وصف الله سبحانه بها أمر زائد على الذات . هذا رأى الجبائي في الصفات ، ومنه نرى أن الجبائي لا يقول بصفات زائدة على الذات ، وإنما هناك ذات الله سبحانه فقط ، وليس هناك صفة مع الموصوف وهو الله سبحانه .

وأما رأى أبى هاشم في الصفات الذاتية فإنه على غير رأى والده ومن وافق والده من المعتزلة فيما رآه في الصفات الذاتية ، وهو رأى اشتهر به وعرف عنه ، وذلك أنه يعرف أن الله سبحانه قد وصف نفسه بأنه عالم وقادر وحى وسميع وبصير إلى آخر ما وصف به نفسه سبحانه ، ويعرف أن ذات الله سبحانه واحدة ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، وأنه قد عرف كذلك أن الذى حمل المعتزلة أصحابه على إنكار صفات الذات هو توهمهم أن هذا يؤدى إلى أن يكون بجانب الذات حقائق أخرى ، مما يؤدى في زعمهم إلى تعدد القدماء ، لكل ذلك قال أبو هاشم في الصفات الذاتية : إنها أمور لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ، وسماها « أحوالا »(١) وليس معنى هذا أنه ليس لها تحقق ، ولكن معناه أنها لا تعرف إلا مع الذات ، ولا تحقق إلا بتحققها ، ولا تدرك إلا معها ، ولا شك أن العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلا للعرض ، ثم إن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، وافتراقها في قضية ، ويعلم كذلك أن ما اشتركت فيه

---

(١) التبصير في الدين لأبى المظفر الاسفرايني ص ٥٣ ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٦ طبع أوربا ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين الرازى ص ٤٤ طبع مكتبة النهضة ، متن المواقف في علم الكلام تأليف القاضى عبد الرحمن الايجى ، نشر الأستاذين : إبراهيم الدسوقى عطية وأحمد محمد الحنبولى ص ٥٧

غير ما افترقت فيه ، ولا شك أن تلك القضايا العقلية لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، لأن ذلك يؤدى إلى قيام العرض بالعرض وقيام العرض بالعرض محال فتعين بعد هذا أن تلك الصفات ما هى إلا « أحوال » .

وعلى هذا يكون — عند أبى هاشم — المفهوم من ذات الله بقطع النظر عن كونه متصفاً بصفة من صفات الذات كالعلم والقدرة مثلا غير المفهوم من كونه متصفاً بصفة من هذه الصفات .

موقف المخالفين لأبى هاشم فى قوله « بأن صفات البارى أحوال » :

١ – أول من رد على « أبى هاشم » رأيه فى « الأحوال » هو الجبائى ، ولقد قال فى رده : « ليست الأحوال تشترك فى كونها أحوالا وتفترق فى خصائص ، لأن ذلك يؤدى إلى إثبات الحال للحال ، وهكذا فيلزم التسلسل وهو باطل ، فيجب أن تكون هذه الصفات إما راجعة إلى مجرد الألفاظ التى وضعت فى الأصل على سبيل الاشتراك ، وليس لها معان أو صفات ثابتة فى الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير ، وإن ذلك مستحيل ، لأنه يؤدى إلى التركيب من المعنى المشترك ومن المعنى الخاص ، وإما راجعة إلى وجوه واعتبارات عقلية هى المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق ، وتلك الوجوه كالنسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعد صفات ومن ردوا قول أبى هاشم فى « الأحوال » مع التشنيع والتشهير أبو المظفر الاسفرايني قال : وكان من جهالاته (أبى هاشم) قوله بالأحوال حتى كان يقول : إن العالم له حال يفارق به من ليس بعالم ، والقادر حال به يفارق حال العالم ، ثم كان يقول : إن الحال ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ، وأن العالم يعلم على حالة ، ولا يعلم حال العالم ولا حال القادر ، ولا يمكن الفرق بين حال العالم وبين حال القادر ، إذ لا يعلم حال واحد منهما ، ولا يعلم من نفسه ما يقول كيف يقدر أن يعلمه غيره . بعد أن حكى هذا صاحب كتاب « التبصير » قال مبطلا

رأى أبى هاشم ومشنعاً عليه بأن مذهبه مثل الباطنية وأنه اقتدى بهم فى ذلك ، لأنهم يقولون . إن الصانع لامعدوم ولا موجود ، ثم أبطل مايؤدى إليه قول أبى هاشم ، وكذلك رأى الباطنية بقوله . وما من ثابت إلا وهو فى الحقيقة موجود . إذ لا واسطة بين العدم والوجود . ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشىء من العدم إلى الثبوت ثم من الثبوت إلى الوجود . كما جاز أن يخرج من القيام إلى القعود . ثم من القعود إلى الاضطجاع . إذ كان القعود واسطة بين الطرفين .

ومن كلام أبى المظفر يظهر لنا أن رد على أبى هاشم ينحصر فى أن القول بالحال كما قال أبو هاشم يؤدى إلى أن هناك شيئاً لا هو بالموجود ولا هو بالمعدوم ولكنه واسطة بينهما . مع أن الشىء إما موجود . وإما معدوم ولكن أظن أن ذلك فى الأمور الخارجية ، أما الأمور التى ليس لها إلا مفاهيم عقلية فيمكن أن توصف بالثبوت لا بالوجود ولا بالعدم كالأشياء الخارجية والأحوال عند أبى هاشم من المفاهيم العقلية لا من الأشياء الخارجية . حتى تكون إما موجودة أو معدومة . كما قال صاحب كتاب « التبصير » .

أما صاحب كتاب المواقف فإنه جعل للحال من كتابه مقصداً خاصاً ذكر فيه آراء المؤيدين وآراء النافين لها ، ولكنه بعد أن كان يذكر أدلة كل من الخصمين كان يعقب عليها ببطلانها . ولم نعرف منه أى رأى يصححه أو يميل إليه . وإنما تركنا فى شك من كلا الأمرين ولما قام حول رأى « أبى هاشم » فى الأحوال من انقسام المتكلمين بين مؤيدين له وغير مؤيدين فإنى أبيح لنفسى الإطالة فى الكتابة من هذه المسألة ولو بنقل النصوص التى كتبت فيها . لهـــذا سانقل القارىء نص ما كتبه صاحب المواقف عن هذه المسألة قال صاحب المواقف :

الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبته إمام الحرمين أولا ، والقاضى منا . وأبو هاشم من المعتزلة . ثم قال : وبطلانه ضرورى لمـــا عرفت

أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم ما ليس كذلك . ولا واسطة بين النفي والإثبات ، ضرورة واتفاقاً . بعد أن ساق صاحب المواقف هذا الإبطال من النافين للأحوال أراد أن يصحح رأيهم بحيث لا يرد عليه هـــذا الإبطال فقال : والذى أحسبهم أرادوه حسباناً يتاخم اليقين أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجوداً ، وارتفاعها عدماً . ومفهومات ليس من شأنها ذلك . فجعلوها لا موجودة ولا معدومة . ثم ساق وجهين لأصحاب الأحوال يثبتون بهما الأحوال فقال : حجة المثبتين وجهان :

الوجه الأول : الوجود ليس موجوداً ، وإلا زاد وجوده وتسلسل ، وليس معدوماً ، وإلا اتصف الشيء بنقيضه بعد أن قرر وجه أصحاب الحال لإثباته رده بقوله : قلنا موجود (أى الوجود موجود) ووجوده نفسه ، فلا يتسلسل أو معدوم (أى أن الوجود معدوم ولا مانع من هذا) وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهوهو بأن يقال : الوجود عدم . أو الموجود معدوم .

الوجه الثانى من وجوه إثبات الأحوال :

السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضاً ، فإن وجد الجزءان وهما معنيان أى عرضان ، لزم قيام المعنى بالمعنى ، وهذا باطل ، وإن عدما أو أحدهما لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال (أى تقوم الموجود بالمعدوم محال) . ثم قال صاحب المواقف مبطلا هذا الوجه : قلنا : المختار أنهما موجودان ، ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى ، لأن التمايز بينهما ذهنى ، فليس فى الخارج شيء هو لون ، والآخر هو القابض للبصر يقوم بذلك اللون ، بل ذلك شيء واحد هو لون وهو بعينه قابض للبصر(١) .

---

(١) راجع متن المواقف للقاضى الايجى من ص ٥٧ — ٥٨

فالوجه الأول من أصحاب الأحوال مبنى على إبطال وصف الوجود بأنه موجود أو معدوم لما يلزم عن الأول من التسلسل ، وما يلزم من الثانى من اتصاف الشىء بنقيضه ، وصاحب المواقف صحح الوصفين فصحح وصف الوجود بأنه موجود ولا تسلسل لأن وجوده نفسه ، ثم صحح وصفه بأنه معدوم ولا تناقض فى هذا .

وأما الوجه الثانى عندهم فإنه مبنى على أن كل وصف من الأوصاف ، أو معنى من المعانى مركب من جنس وفصل فإن كانا موجودين لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل ، وإن كانا معدومين ، أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً لزم قيام المعنى المعدوم بالمعدوم ، أوقيام المعدوم بالموجود ، وكلاهما باطل ، فرد صاحب المواقف هذا الوجه بأنهما موجودان ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى لأنه ليس فى الخارج أمران ؛ بل فى الخارج أمر واحد ، وإن كان بينهما تمييز فهو فى الذهن لا فى الخارج ، وعلى هذا يكون صاحب المواقف قد رد كلا الاستدلالين : استدلال المثبتين للأحوال واستدلال النافين له . ولم نعرف إلى أى الرأيين يميل كما قلت .

بعد هذا نقول : إنه يلاحظ على صاحب المواقف ذكر القاضى مع من أثبتوا الأحوال ، والقاضى هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣هـ ، مع أن القاضى عقد باباً للرد على أبى هاشم فيما ذهب إليه من قوله « بالأحوال » سماه باب « الكلام فى الأحوال على أبى هاشم »(١) وهذا يدل على أن القاضى لم يكن ممن يقولون « بالأحوال » مع أبى هاشم .

واستدلال أبى هاشم مردد بين كون الحال إما معلومة وإما غير معلومة وكلاهما باطل عند القاضى ، ثم إن له استدلالا آخر مبنياً على تردد العلم المتعلق بالحال بين أن يكون بالنفس والحال معاً ، أو بالنفس فقط دون الحال ، أو بالحال فقط دون النفس ،

---

(١) راجع كتاب « التمهيد » للإمام أبى بكر الباقلانى الذى نشره الأستاذان : محمد محمود الخضيرى ، ومحمد عبد الهادى أبو ريده : من ص ١٥٢ — ١٥٥

أولا بالنفس ولا بالحال، ثم أبطل بعض هذه وانتهى إلى أنه إذا كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط فقد ثبت أن الحال معلومة ، وإن كان العلم بذلك علماً بالنفس والحال ، فقد وجب أن يكونا معلومين جميعاً ، وأن تكون الحال معلومة ، كما أن النفس معلومة ، ثم انتهى إلى إبطال أن الحال غير معلومة ، ولكنها معلومة . وإذا كانت معلومة وجب أن تكون موجودة ، ولا يصح أن تكون معدومة ، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعلم ، وهـــذا قول أصحاب الصفات ، ولا يكون هناك خلاف إلا في العبارة والتسمية ، فأصحاب الصفات يسمون تلك المعانى صفات ، وأصحاب الأحوال يسمون تلك المعانى نفسها « أحوالا » ، ثم استدل على إبطال الأحوال أيضاً بالتسلسل ، حيث إن كل حال يحتاج إلى حال أخرى وهكذا فيتسلسل الأمر إلى مالا نهاية وهذا باطل، وذلك لأن الحال إما أن تكون حالا لنفسها ، وإما أن تكون حالا لحال أخرى . فإن كان الأول لزم أن يكون كل حال حالا لصاحب الحال ، وهذا باطل فبقى أن يكون لكل حال حال أخرى تقتضيها وهذا أيضاً باطل لأنه يؤدى إلى التسلسل الباطل ، وما أدى إلى الباطل فهو باطل ، فالقول بالحال إذن باطل وهكذا نرى أن القاضى قد أبطل قول من يقولون « بالأحوال » . ولا أعرف بعد هذا كيف أن صاحب المواقف قد جعل القاضى ممن يقولون « بالأحوال » ، ولعله لم يطلع على هـذا الاستدلال الذى سقناه القاضى على بطلان رأى أصحاب « الأحوال » ، أو لعله استنتج من نص القاضى قال فيه . وهذا قولنا الذى نذهب اليه ، وإنما يحصل الخلاف فى العبارة وفى تسمية هذا الشىء علماً أو حالا ، وليس هذا بخلاف فى المعنى(١) .

والخلاصة إن أبا هاشم قد اشتهر بمسألة « الأحوال » حتى كادت تستر كل ماذهب اليه من الآراء ، وعرف أبو هاشم به عنـــد المتكلمين . بأنه صاحب الأحوال »

---

(١) التمهيد لابى بكر الباقلانى ص ١٥٤

وانضم له كما رأينا مؤيدون، وخالفه فى ذلك رادون ومبطلون لما ذهب إليه من القول بالأحوال.

ويلاحظ أن رأى أبى هاشم فى الأحوال عبارة عن حل وسط بين رأى المعتزلة الذين جعلوا الصفة والذات شيئاً واحداً، وبين الذين بالغوا فى إثباتها من المشبهة حتى جعلوها كالذات، فهو يعرف أن الله سبحانه قد وصف نفسه بصفات ما فى ذلك من شك، وهو يؤمن كذلك أن الله واحد لا تركيب فى ذاته ولا شريك له فى ملكه، وقد رأى هذين الرأيين الذين بالغ أصحابهما فيما يعتقدان حتى خرج بهما اعتقادهما إلى ما لا يليق به سبحانه، فالمعتزلة بالغوا فى التوحيد حتى أدى بهم إلى نفى الصفات خوفاً من شائبة التعدد أو التركيب، والمشبهة بالغوا فى إثبات الصفات حتى جعلوا لها وجوداً يتنافى مع ما يليق به سبحانه. لما رأى هذا أبو هاشم خرج برأيه فى «الأحوال»، وعرفها بالتعريف المتقدم الذى وضعها الوضع الوسط فهى لا موجودة ولا معدومة، وإنما هى بين الوجود والعدم وهو الثبوت، فهى ليس لها وجود خارجى كوجود الذات وليست معدومة، لأن الله سبحانه أثبتها لنفسه، فهى إذن أمر وسط بينهما وهى أنها ثابتة، ولقد يؤيدنا فى رأينا هذا ما قاله القاضى الأيجى بعد حكايته رأى أبى هاشم ومن وافقه فى القول بالحال وهـو: «والذى أحسبهم أرادوه حسباناً يتاخم اليقين أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجوداً، وارتفاعها عدماً، ومفهومات ليس من شأنها ذلك فجعلوها لا موجودة ولا معدومة»(١).

(ثانياً) اختلفا فى كونه تعالى سميعاً بصيراً:

أما الجبائى فإنه يقول معنى كونه سميعاً بصيراً أنه حى لا آفة به، وأما ابنه أبو هاشم

---

(١) متن المواقف للقاضى عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ص ٥٧

فإنه يقول : إن كونه سميعاً حالة ، وكونه بصيراً حالة أخرى ، وهما غير كونه عالماً ، لأن كونه عالماً حالة أخرى غيرهما ، لاختلاف القضايا والمفاهيم والمتعلقات والآثار.

(ثالثاً) اختلفا فى اللطف :

أما الجبائى فإنه يذهب إلى أن من يعلم البارى تعالى من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته ، لو علم البارى هذا فإنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلفه إلا مع اللطف ، فالجبائى يرى أن رحمة الله بعباده لطفاً بهم ، ولو فوتت عليهم الحظ الأكثر فى الإثابة خير لهم وأحسن من مشاق التكاليف .

أما ابنه أبو هاشم فإنه يرى أن المشقة فى التكليف مع الزيادة فى الثواب خير من اللطف الذى يخفف عنهم التكاليف مع النقص فى الثواب والدرجات .

(رابعاً) الاختلاف فى الألم للعوض :

أما الجبائى فإنه يجوز الألم ابتداء على أن يكون منه عوض وهذا النوع هو ألم الأطفال ، فإن إيلام الطفل جائز ابتداء لأجل أن يكون منه عوض . وأما ابنه أبو هاشم فإنه يجوز الألم بشرط العوض ، فلا يجوز عند أبى هاشم وقوع الألم ابتداء على أن يكون منه عوض ، ولكن يجوز بشرط العوض .

وإلى هنا نجتزىء بما ذكرناه من أبى هاشم ، وهذا القدر كاف لمن يريد أن يتصور مذهب المعتزلة تصوراً إجمالياً .

الحكم على المعتزلة :

أولا : الآراء — ثانياً : المنهج :

أما الآراء : فمنها ما هو مجمع عليها عندهم . وهى الآراء التى ابتدأت بتاريخ نشأتهم وانتهت بأبى هاشم ، وإن لم يكن أبو هاشم النهاية الأخيرة لمذهب المعتزلة وإنما

هـــو نهاية المذهب من حيث أنه قد ضعفت قوته ، وقلت دعاته من حين قيام أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى تلميذ الجبائى المعتزلى ، والمتوفى سنة ٣٢٤ هـ بإنشاء مذهب جديد وسط بين مذهبى المتمسكين بالنقل وهم أهل الحديث، ومذهب المتمسكين بالعقل وهم المعتزلة ولقد سمى مذهبه مذهب أهل السنة .

وأما الآراء التى أجمع عليها المعتزلة فقد ذكرها أبو الحسين الخياط فى كتابه « الانتصار » فقال « وليس يستحق أحد اسم الإعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى »(١) هذه هى أصول المعتزلة الخمسة كما ذكرها عالم من علمائهم ، ومؤلف من بينهم ، أما التوحيد فيقصدون به أن الله واحد فى ذاته ، وأنه ليست له صفات غير الذات وأما تفسير تلك الصفات فإنها تختلف بحسب رأى علمائهم وقد تقدم هذا بوضوح . وأما العدل فإن معناه أن الله كلف عباده ثم أعطاهم الاختيار والقدرة على القيام بتلك التكاليف، كذلك أعطاهم عقولا يدركون بها الحسن والقبيح ، وأما الوعد والوعيد فإن معناهما أن العاصى لابد أن يدخل النار إن مات على غير توبة، والمطيع لابد أن يدخل الجنة لأن الله سبحانه وعد بهذا ، وأما المنزلة بين المنزلتين فمعناها أن من يفعل منكراً من المؤمنين فليس مؤمناً ولا كافراً ، وإنما هو فى منزلة الكفر والإيمان وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو تحقيق لأصولهم لأنهم دائماً يعتمدون على العقل وعلى الإقناع ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من وسائل الإقناع العقلى. وكما تقدم فإن كل هذه الأصول قد اختلف علماؤهم فى تفسيرها ، وهناك فروع غير هذه الأصول اختلفت عليها علماؤهم ، ومن هنا تعددت آراؤهم ، فإذن تنحصر خلافاتهم فى أمرين : أحدهما تفسير مبادئهم التى أجمعوا عليها . ثانيهما فروع نشأ بعضها من تلك المبادىء وبعضها من أفكار دخيلة على العقيدة الإسلامية .

---

(١) الانتصار للخياط من ص ١٢٦ — ١٢٧

أما منهجهم فإنه بدأ أولا جدلا بسيطاً حول مسائل كانت شائعة عند المسلمين ، منها مسألة مرتكب الكبيرة ومنها صفات الله ، ومنها أفعال العباد ومنها رأيهم في القرآن ، وبدأ هذا الجدل البسيط على يد واصل بن عطاء ، ثم تكونت آراء المذهب شيئاً فشيئاً بسبب العلوم الدخيلة وبسبب اختلاط الأمم الأجنبية التي كانت لها نحل وآراء مختلفة ، إلا أنه كان كذلك مذهباً جدلياً ، وأظهر ما كان ذلك عند علماء الطبقة الثانية منهم كأبي الهذيل والنظام وفي الطبقة الثالثة كانت أصول المذهب قد تركزت وسلكت طريقاً يكاد يكون علمياً ، ورأينا دقة في التعبير ، وتمحيصاً في بعض الآراء والمسائل الكلامية ، وانتهت تلك الدقة بمذهب الأحوال ، عند أبي هاشم ، حتى أن رئيس الأشاعرة أبا الحسن(١) كان يقول به ، ثم إمام الحرمين ، وإن كان صاحب المواقف يقول إنه رجع عنه وكذلك القاضي كما قال صاحب المواقف أيضاً(٢) .

ولقد عرفنا بعد هذا العرض الموجز فضل المعتزلة على علم الكلام ، وأنه لولا أن قيض الله المعتزلة للدفاع عن ذلك الدين لما تكون علم الكلام وهو ثروة إسلامية عظيمة ولما أمكننا الوقوف أمام المهاجمين على الدين الإسلامي بشبهاتهم الباطلة وادعاءاتهم الكاذبة، ولا نملك بعد هذا الجهد المشكور للمعتزلة إلا أن نسأل الله سبحانه أن يثيبهم على ماقاموا به نحو الدين الإسلامي ، وأن يعفو عن بعض ماوقع منهم من زلات . وإني أرجو أن يكرس العلماء المخلصون للدين الإسلامي جهودهم لإظهار كنوز تلك الطائفة المغمورة ، والآن ننتقل بعون الله إلى فرق أخرى إسلامية وهي الخوارج والشيعة والمشبهة ، وسنذكر عن كل منها كلمة مختصرة حتى يأخذ القارىء عن كل منها صورة إجمالية ، حتى إذا مد الله في العمر كتبنا عن كل منها بما يعطي عنها صورة وافية وسنبدأ إن شاء الله الكلام على الخوارج ثم الشيعة ثم المشبهة .

---

(١) الملل والنحل الشهرستاني جـ ١ ص ٥٧

(٢) متن المواقف القاضي الايجي ص ٥٧

الفصل السادس

الخــــوارج

١ – كلمة إجمالية عن نشأتهم وفرقهم

يقول بعض مؤرخي الفرق : إن كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى «خارجياً» سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين ، أو على الأئمة فى كل زمان(١) ، وعلى هذا التعريف يكون تسميتهم «بالخوارج» من مخالفيهم لامنهم(٢) ، وإن الخوارج مستمرون فى كل وقت مادام يوجد من يخرج على رؤساء الحكومات ، ولكن هناك فرق بين الخوارج بهذه الاصطلاح والخوارج الذين نؤرخ لآرائهم ، وكما عرف الخوارج بهذا اللقب عرفوا باسم (الحرورية) و (الشراة) و (المارقة) و (المحكمة) . أما إنهم لقبوا (بالحرورية) فلأنهم بعد أن رجع على بن أبى طالب رضى الله عنه من صفين إلى الكوفة انحازوا إلى حروراء(٣) ، وأما إنهم لقبوا (بالشراة) فلأنهم كانوا يقولون (شرينا أنفسنا

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٨٥ من طبع أوربا ، لكن أبو الحسن الأشعرى يقول فى كتابه (مقالات الإسلاميين) ج ١ ص ١٢٧ إنهم سموا خوارج لخروجهم على على بن أبى طالب — لا كما قال الشهرستانى .

(٢) يظهر أن تسميتهم بالخوارج مأخوذة من قوله تعالى - ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله - وعلى هذا تكون تلك التسمية (الخوارج) لقب مدح لاذم ، وتكون منهم لا من مخالفيهم ، وإن حياتهم التى صبغت بالتفانى فى القتال تحقيقاً لمبادئهم تساعدنا على هذا الإستنتاج .

(٣) حروراء بفتح الراء كما ضبطها ياقوت فى «معجم البلدان» ج ٣ ص ٢٥٦

فى طاعة الله أى بعناها بالجنة) ويظهر أنهم أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى : (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله أى باعها ، وأما تسميتهم (بالمارقة) بمعنى أنهم مارقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فإنهم لا يرضونها وينكرون أن تكون تسمية لهم ، لأنهم — فى نظرهم — ليسوا مارقين من الدين بل هم المؤمنون ومخالفوهم هم الكافرون أو المشركون على خلاف بينهم ، وأما المحكمة فإنهم لقبوا بها لأنهم كانوا يقولون : (لا حكم إلا لله) .

المحكمة . أول ألقاب الخوارج هو لقب (المحكمة) وإنما لم تترجم لهم بهذا اللقب لأنه لم يبق لهم وصفاً عاماً يصح أن يشمل جميع فرقهم ، بل انفرد به أوائلهم الذين أنكروا على على رضى الله عنه التحكيم بعد أن رأوا أنه لم يوقف القتال بين المسلمين وبعد أن رأوا — غلطاً — أن هذا التحكيم باطل لأنه لا يصح أن يحكم الرجال فى كتاب الله ، وإن كان فى الحق أن ذلك لم يكن فيه ماذهبوا اليه من أنه تحكيم للرجال فى كتاب الله وإنما يصح أن يكون تنفيذاً لما أمر به كتاب الله لقوله تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين) ولقد كان على رضى الله عنه يعرف ما يريدون بهذه الكلمة (لا حكم إلا لله) ولهذا كان يرد عليهم ويقول : حين سمعها منهم — كلمة عدل يراد بها جور ، إنما يقولون (لا إمارة) ولا بد من إمارة برة أو فاجرة(١) .

الخوارج . أما اختيار كلمة (الخوارج) لقباً عاماً لهم ، فلأن هذه الكلمة تصح أن تكون وصفاً لكل فرقهم بل تشبه أن تكون دستوراً لهم ، وهذا سر انقسامهم الى فرق ، يكون الواحد منهم تابعاً لرئيسهم ثم يحصل خلاف بينهم على أمر صغير جداً ، ثم لا يلبث أن يصير ذلك الأمر الصغير كبيراً ، ويخرج التابع على متبوعه

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٨٨ من طبع أوروبا .

بعد أن يكفره ، ثم ينقسم الناس إلى قسمين قسم يؤيد التابع وينصبونه إماماً ، وقسم يبقى مع إمامهم الأول وهكذا ، فكان خروج المحكومين على الحاكمين عند الخوارج دستورهم العام ووصفهم اللازم ، لهذا آثرنا أن نترجم لهم (بالخوارج) دون ألقابهم الأخرى التى ذكرناها .

فرق الخوارج :

ونتيجة لما تقدم من الخوارج يكونون على رأى واحد ثم لا يلبث أن يحصل بينهم خلاف على رأى فينقسمون ويخرجون على إمامهم قد انقسمت الخوارج إلى فرق كثيرة لم يتفق المؤرخون على عددهم(١) لكن اتفقوا جميعاً على أنهم لا يقلون عن عشرين فرقة ، بعضهم أصول ، وبعضهم فروع .

أما الأصول منهم على حسب ما قاله أبو الحسن الأشعرى(٢) فهم . الأزارقة ، والإباضية ، والنجدية ، والصفرية وعلى ما ذهب اليه الشهرستانى هم المحكمة الأولى والأزارقة ، والنجدات ، والبيهسيه ، والعجاردة ، والثعالبة ، والإباضية ، والصفرية .

وأما الفروع بناء على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى فهم :

العطوية : أصحاب عطية بن الأسود الحنفى . وكان ممن خالفوا نجدة بن عامر

---

(١) أما الاسفراينى فقد جعلهم اثنتين وعشرين فرقة : منهم سبع فرق أصلية . والفرق الباقية تفرعوا من الفرق الأصلية وهم المحكمة الأولى . الأزارقة . النجدات . الصفرية . العجاردة . الاباضية . الشبيبية . وأما الفروع فإن العجاردة قد تفرع عنهم إثنتا عشرة فرقة . وتفرع من الاباضية أربع فرق . راجع التبصير للاسفراينى من ص ٢٦ - ٣٦ وكذلك جعلهم البغدادى وعبدالرازق الرسعنى اثنتين وعشرين فرقة أصولا وفروعا . راجع الفرق بين الفرق للبغدادى من ص ٥٥ - ٩٢ ومختصر الفرق بين الفرق للرسعنى من ص ٦٥ - ٩٤ أما فخرالدين الرازى فإنه جعلها إحدى وعشرين فرقة بين أصول وفروع . راجع « الاعتقادات بين فرق المسلمين والمشركين للرازى من ص ٤٦ - ٥١ .

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ ١ ص ١٠١ .

الحنفي ، والفديكية أصحاب ابن فديك وكان من أصحاب نجدة ثم اختلف معــه وخرج عليه .

والعجاردة : أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وأصلهم من أصحاب عطية ابن الأسود ، وافترق العجاردة خمس عشرة فرقة وهم الفرقة الأولى منهم ، والميمونية أصحاب ميمون بن عمران ، والخلفية أتباع خلف ، والحمزية أتباع حمزة بن أدرك ، والشعيبية أصحاب شعيب بن محمد ، والحازمية أتباع حازم . والمعلومية وهم من الحازمية ثم اختلفوا معهم لقولهم من لم يعرف الله بسائر أسمائه فهو كافر . والمجهولية وهم من الحازمية إلا إنهم لا يوجبون معرفة أسماء الله كما قالت المعلومية . والصلتية أصحاب عثمان بن أبي الصلت والثعالبة أصحاب ثعلب بن عامر . والأخنسية وهم فرقة من الثعالبة أصحاب أخنس بن قيس . والمعبد وهم من الثعالبة وقد اتبعوا رجلا اسمه معبد . والشيبانية وهم كذلك من الثعالبة أصحاب شيبان بن سلمة . والرشيدية من الثعالبة أيضاً وهم ينسبون لرجل اسمه « رشيد » والمكرمية إحدى فرق الثعالبة ورئيسهم « أبو مكرم » فبناء على ماتقدم تكون كل الفرق التي ذكرها الأشعري قد تفرعت عن العجاردة أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وأصل العجاردة هم العطوية أصحاب عطية بن الأسود ، وأصل العطوية إحدى فرق النجدية أصحاب نجدة بن عامر الحنفي .

وأما الصفرية وهم أصحاب زياد بن الأصفر فإن الأشعري يقول عنهم وكل الأصناف سوى الأزارقة والاباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية(1) .

وأما الإباضية : وهم إحدى الفرق الأصلية عند الأشعري ، وينسبون لرئيسهم عبدالله بن إباض فإن فروعهم هم : الحفصية وإمامهم حفص بن أبي المقدام واليزيدية أصحاب « يزيد بن أنيسة » والحارثية أصحاب « حارث الإباضي » ومنهم من يسمون « أصحاب طاعة لا يراد بها وجه الله » . ومنهم « الواقفية » ومن الواقفية ، الضحاكية « واقفية أخرى » . وسبب تسمية الأولى والثانية « بالواقفية » أن كلتيهما وقفت بين

---

(1) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري جـ ١ ص ١٠١

فريقين اختلفا على حكم فلم ينضما إلى أحد الفريقين المختلفين وقالوا « نقف » فسموا « واقفية » لهذا .

أما البيهسية وهم أصحاب « أبي بيهس الهضيم بن جابر فإن الأشعري لم يجعلهم من الفرق الأصلية للخوارج وإن كان قد عدهم الشهرستاني — كما تقدم — من الفرق الأصلية ، مع أنه ذكر لهذه الفرقة فروعا منها : فرقة يقال لها « العوفية » وقد افترقت العوفية إلى فرقتين لخلافهما على من رجع من دار الهجرة ومن الجهاد إلى القعود هل يبرأون منه أم لا ؟ فواحدة تبرأ والأخرى لا تبرأ . ومن فرق البيهسية « أصحاب السؤال » وهم اتباع « شبيب النجراني » . ومنهم « أصحاب التفسير » ورئيسهم « الحكم بن مروان » من أهل الكوفة .

ومن فرق الخوارج التى ذكرها الأشعرى : أصحاب صالح . والحسينية أصحاب رجل يعرف « بأبى الحسين » . والراجعة لأنهم رجعوا عن رجل اسمه « صالح ابن مسرح » . والشبيبية وهم أصحاب رجل اسمه « شبيب » وقف فى صالح وفى الراجعة ولم يقطع فى واحد منهما بحكم ، وقال : لا أدرى ، وسموهم لهذا « مرجئة الخوارج »(١) .

فأنت ترى من هذا أن فرق الخوارج عند الأشعرى تبلغ الثلاثين فأكثر وقد تقدم أن بعض مؤرخى الفرق جعلهم اثنتين وعشرين فرقة والحق أنه لا يمكن معرفة عدد فرق الخوارج ولا ضبطها ، لأن الخلافات كانت توجد بينهم على أقل شىء(٢)

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى جـ ١ من ص ٨٦ — ١٢٤

(٢) من ذلك أن رجلا اسمه عبد الجبار خطب إلى ثعلبة ابنته فطلب منه أربعة آلاف درهم فأرسل عبد الجبار يسأل أمها إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها ، فقالت : ابنتى مسلمة بلغت أم لم تبلغ ولا تحتاج أن تدعى إذا بلغت ، فرد عبد الجبار عليها مرة أخرى ، ولما علم ثعلبة نهاهما عن هذا ، ولكنه أخبر عبد الكريم بن عجرد بهذه الحال فقال عبد الكريم إنه يجب دعاؤها إلى الإسلام بعد بلوغها ، وتجب البراءة منها حتى تدعى إلى الإسلام ، فرد عليه ثعلبة ذلك قال : =

وأما فروع الخوارج على ماذهب إليه الشهرستانى فهم مع أصولهم: المحكمة(١) الأولى. الأزارقة(٢) . النجدات(٣) . البيهسية(٤) . ومن البيهسية فرقة تسمى « العونية »(٥) وهى فرقتان ومنهم « أصحاب(٦) التفسير » منهم « أصحاب(٧) السؤال » .

= لا بل تتبرع على ولايتها فان لم تدع لم تعرف الإسلام ، فبرىء بعضهم من بعض لذلك وأصبح ثعلبه صاحب فرقة لهذا « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص١١٢ – ١١٣

(١) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على بن أبى طالب حين جرى أمر الحكمين واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة . ورأسهم عبد الله بن الكواء وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة بن جرير ويزيد بن عاصم المحاربى ، وحرقوص بن زهير المعروف بذى الثدية .

(٢) أصحاب أبى راشد نافع بن الأزرق والذين خرجوا معه من البصرة إلى الأهواز فى أيام عبد الله بن الزبير .

(٣) أصحاب نجدة بن عامر الحنفى الذ خرج من اليمامة إلى نافع ثم رده إليها أبو فديك وعطية بن الأسود الحنفى .

(٤) أبى بيهس الهيصم بن جابر من بنى سعد بن ضبيعة ، وقد كان الحجاج طلبه أيام الوليد فهرب إلى المدينة .

(٥) الشهرستانى فى الملل يسميها « العونية » وأبو الحسن الأشعرى يسميها « العوفية » ولم يذكر نسبتها إلى شخص .

(٦) هم فرقة من البيهسية وهم أصحاب رجل اسمه « الحكم بن مروان » ومعنى كونهم أصحاب التفسير أن من شهد - عندهم - على المسلمين لم تجز شهادته إلا بتفسير الشهادة كيف هى؟.

(٧) هم فرقة من البيهسية وهم أصحاب « شبيب النجرانى » وإنما سموا « أصحاب السؤال » لأنهم زعموا أن الرجل يكون مسلما إذا شهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا ؟ فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل ، لهذا سموا « أصحاب السؤال » حيث أن المرء لا يطالب بالعلم بما فرض عليه إلا إذا ابتلى فحينئذ يسأل .

العجاردة(١) . وقد افترقت إلى عدة فرق وهم : الصلتية(٢) ، الحمـــزية(٣) ، الخليفة(٤) ، الميمونية(٥) ، الاطرافية(٦) ، الشعيبية(٧) ، الخازمية(٨) ، الثعالبة(٩) وهم فرق: الأخنسية(١٠)، المعبدية(١١)، الرشدية(١٢)، الشيبانية(١٣)، المكرمية(١٤)،

(١) هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، يقول أبو الحسن إنه كان من أصحاب عطية الأسود والشهرستاني يقول : إنه كان من أصحاب أبي بيهس .

(٢) أصحاب عثمان بن أبي الصلت .

(٣) أصحاب حمزة بن أدرك .

(٤) أصحاب حمزة الخارجي وهو المختار بن عوف الأزدى .

(٥) أصحاب ميمون بن خالد الأزدى .

(٦) إنما سموا بذلك لأنهم يقولون : إن من لم يعلم أحكام الشريعة من أصحاب أطراف العالم فهو معذور .

(٧) أصحاب شعيب بن محمد ، وكان مع ميمون من جملة العجاردة إلا أنه خالف العجاردة في القول بالقدر حيث قال بخلق الله أعمال العباد وأن الكسب لهم بقدرهم وإرادتهم.

(٨) الخازمية أصحاب خازم بن علي . هكذا الملل والنحل للشهرستاني في مقالات الإسلاميين للأشعرى الخازمية وكذا في التبصير للاسفرايني ، والفرق بين الفرق للبغدادى وأما في مختصر الفرق للرسعني واعتقادات فرق المسلمين للرازى فإن اسمهم الحازمية نسبة لحازم بن علي .

(٩) أصحاب ثعلبة بن عامر كان مع عبد الكريم بن عجرد حتى اختلفا في أمر الطفل.

(١٠) الأخنسية أصحاب أخنس بن قيس ، وكان من الثعالبة ثم اختلف معهم .

(١١) أصحاب معبد بن عبد الرحمن من الثعالبة ثم فارقهم وانفرد أيضا بفرقة .

(١٢) أصحاب رشيد الطوسى ويقال لهم « العشرية » لقولهم فيما سقى بالعيون والأنهار نصف العشر مع أن فيه العشر .

(١٣) أصحاب شيبان بن سلمة الذى خرج في أيام أبي مسلم .

(١٤) يقول الأشعرى في المقالات : أنهم أصحاب أبي مكرم بضم الميم وسكون الكاف ويقول صاحب « مختصر الفرق » اتباع « أبي مكرم » بضم الميم وفتح الكاف وتشديد الراء ويقول الشهرستاني: أصحاب « مكرم بن عبدالله العجلى » وقال بهذا الفخر الرازى.

والمعلومية(١)، والمجهولية(٢)، من الخازمية الإباضية(٣)، وقد افترقت إلى فرقتين أيضاً وهما : الحفصية(٤)، والحارثية(٥)، اليزيدية(٦)، الصفرية(٧).

إن تقسيم الشهرستانى لفرق الخوارج، وكذا عددها قريب من عددها عند الأشعرى وإن كان هناك خلاف بسيط بينهما فى كيفية التقسيم وفى عدد الفرق، وإنه كما قلت ليس من السهل الاتفاق على كيفية تقسيم فرق الخوارج وأيها فروع، كما أنه ليس من السهل ضبط عدد فرقها كذلك لكثرة اختلافاتها وتقلباتها وخروج بعضها على بعض لأمر قد يكون بسيطاً وقد ذكرنا مثلا من هذا فى هامش هذا الكتاب ومن يريد الاستزادة فليرجع إلى الكتب التى أرخت لفرق الخوارج والتى ذكرناها فى هامش كتابنا هذا.

تقسيم آخر :

إنه بعد عرضى لما كتب عن فرق الخوارج يمكن لى أن أقسم فرقهم تقسيما آخر وهو أن الخوارج قسمان : سلف الخوارج، وخلفهم.

---

(١) أصلهم من الخازمية لكنهم فارقوهم بقولهم : من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه وصفاته فهو جاهل به حتى يصير عالما بجميع ذلك فيكون مؤمنا.

(٢) أصلهم من الخازمية كذلك إلا أنهم قالوا : من علم بعض أسماء الله وصفاته وجهل بعضها فقد عرف الله تعالى.

(٣) أصحاب عبد الله بن إباض الذى خرج فى أيام مروان بن محمد.

(٤) الحفصية أصحاب حفص بن أبى المقدام باتفاق الكتاب.

(٥) أصحاب الحارث بن مزيد الاباضى.

(٦) أصحاب يزيد بن أنيسة الذى كان يتولى المحكمة الأولى قبل الأزارقة وتبرأ عمن بعدهم إلا الاباضية فإنه يتولاهم.

(٧) أصحاب زياد بن الأصفر خالفوا الأزارقة والنجدات والاباضية فى أمور انفردوا بها عنهم فأصبحوا بهذا فرقة خاصة.

سلف الخوارج :

أما سلفهم فهم الذين يسميهم المؤرخون « المحكمة الأولى » ولقد اختلف المؤرخون في أول من أنكر التحكيم فقيل « عروة بن أدية »(١) ، وقيل « يزيد بن عاصم المحاربي » وقيل « إن رجالا من بني سعد بن زيد مناة بن تميم » كما أنهم اختلفوا في كيف وقع إنكار التحكيم ، فيقال إن رجلا من بني يشكر كان على رضى الله عنه بصفين ولما اتفق الفريقان على التحكيم ركب وحمل على أصحاب على وقتل منهم واحداً ، ثم حمل على أصحاب معاوية وقتل منهم واحداً ثم نادى بين العسكرين أنه برىء من على ومعاوية وأنه خرج من حكمهم ، فقتله رجل من همدان(٢) .

هذا أمر الخوارج قبل معرفتهم نهاية التحكيم أما بعد التحكيم ورجوع على رضى الله عنه من صفين فإنهم تجمعوا فى اثنى عشر ألفاً تحت زعامة عبد الله بن الكواء اليشكرى وشبث بن ربعى ، ثم إن علياً عليه السلام ناظرهم وأقنعهم فطلب إليه الأمان ابن الكواء فى ألف مقاتل ، وأما الآخرون فإنهم ذهبوا إلى النهروان تحت إمرة عبد بن وهب الراسبى وحرقوص بن زهير البجلى المعروف بذ الثدية ، فقابلوا فى طريقهم عبد الله بن خباب بن الأرت ، فطلبوا منه أن يحدثهم حديثاً سمعه عن أبيه فقال : سمعت أبى يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول : ستكون فتنة

---

(١) اختلف الكتاب فى إسم أبى عروة فقال أبو الحسن الأشعرى فى مقالات الإسلاميين جـ ١ ص١٢٨ هو « عروة بن مرداس » وقال الاسفراينى فى « التبصير » ص٢٦ عروة بن حدير : والشهرستانى يقول فى « الملل » جـ ١ ص٨٦ : « عروة بن جرير » .

(٢) ويقول فى هذا الشهرستانى فى كتابه « الملل » جـ ١ : ص٨٨ : وقيل إن أول من تلفظ بهذا رجل من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم ، يقال له « الحجاج بن عبد الله » يلقب بالبرك ، وهو الذى ضرب معاوية على إليته لما سمع بذكر الحكمين ، وقال تحكم فى دين الله لا حكم إلا لله تحكم بما حكم القرآن به فسمعها رجل فقال طعن والله فانفذ فسموا « المحكمة » . اهـ .

القاعدة فيها خير من القائم، والواقف فيها خير من السائر، والماشي فيها خير من الساعي، فمن استطاع أن يكون مقتولا لا يكون قاتلا(١) فحمل عليه رجل من الخوارج اسمه «مسعر بن فدكي»(٢) فقتله، وقتلوا ولده وجاريته وعسكروا بالنهروان فخرج اليهم علي عليه السلام في أربعة آلاف. فلما وصل اليهم طلب منهم أن يسلموا قاتل عبدالله بن الخباب، فأرسلوا اليه كلنا قتله وإن ظفرنا بك لنقتلنك، ثم تقدم اليهم علي وقال لهم. لماذا نقمتم منا؟ فأرسلوا اليه أول شيء نقمنك إنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزموا أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال، ومنعتنا من سبي نسائهم وذراريهم، فكيف استحللت مالهم دون نسائهم والذرية؟ فقال: إنما أبحت لكم أموالهم بدلا عما كانوا غاروا عليه من بيت مال البصرة قبيل قدومي عليهم. والنساء والذرية لم يقاتلونا، وكان لهم حكم الإسلام بحكم دار الإسلام، ولا يجوز استرقاق من لم يكفر ثم قال وبعد، فلو أبحت لكم النساء أيكم كان يأخذ عائشة في سهمه؟ فخجل القوم. ثم قالوا له: «نقمنا عليك محوك أمير المؤمنين من اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية، فقال: فعلت مثل ما فعل رسول الله يوم الحديبية حين قال له سهيل بن عمرو لو علمنا إنك رسول الله لما نازعناك، ولكن اكتب باسمك واسم أبيك، فكتب هذا ما صالح عليه محمد ابن عبد الله وسهيل بن عمرو. ثم قالوا له: «لم حكمت الحكمين؟ فإن كنت في شك من خلافتك فغيرك أولى بالشك». فقال: إنما أردت بذلك النصفة لمعاوية ولقد قلت الحكمين أحكما لي بالخلافة لم يرض معاوية. وقد دعا رسول الله نصارى نجران إلى المباهلة فقال: تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم... إلى قوله تعالى فنجعل لعنة الله على

---

(١) لقد روى هذا الحديث في الصحيحين لكن بمعناه لا بلفظه.

(٢) يقول البغدادي في الفرق بين الفرق. ص ٥٧ إسمه «مسعر بن فدكي» ومختصر الفرق كذلك ص ٦٨ والتبصير ص ٢٧، وأما هذه الرواية فقد انفرد بها أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٢٩

الكاذبين . ولو قال : نبتهل فنجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارى بذلك ، فأنصفهم بذلك من نفسه ثم قالوا له : فلم حكمت فى حق كان لك ؟ قال : وجدت رسول الله ﷺ حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة . ولو شاء لم يفعل . لكن حكم رسول الله حكم بالعدل وحكمى خدع ، حتى كان من الأمر ما كان . فهل عندكم من شىء سوى هذا ؟ فسكت القوم ، وقال أكثرهم « صدق والله صدق » . وقالوا : « التوبة »(١) فأنت ترى من هذا أن لهؤلاء القوم — اقرب عهدهم بالدين — كانت لهم شبه خفى عليهم أمرها ، ولما شرحها لهم على بن أبى طالب رضى الله عنه اقتنع أكثرهم وندموا على ما وقع منهم ، ولم يبق إلا طائفة قليلة . الله يعلم بنواياهم وأسرارهم ، هل كانوا يريدون بخروجهم وجه الله والآخرة أو كانوا يريدون بها هوى النفس والدنيا ؟

بعد هذه المناظرة القصيرة تخلى أكثر الخوارج عن رأيهم ورجعوا كما قلنا ولم يبق منهم إلا أربعة آلاف مع عبد الله بن وهب وحرقوص بن زهير ، ولما نشب القتال بينهم وبين على لم يبق منهم إلا تسعة رجال ذهب رجلان منهم إلى سجستان ، ومن أتباعهما خوارج سجستان ، وصار منهم رجلان إلى اليمن ومن أتباعهما إباضية اليمن ، وذهب رجلان إلى عمان ، ومن أتباعهما خوارج عمان ، ورحل رجلان منهم إلى ناحية الجزيرة ، ومن أتباعهما خوارج الجزيرة وخرج رجل منهم إلى « تل موزن »(٢) .

وبعد هذا يتأتى لنا أن نقول إن هؤلاء هم سلف الخوارج . إلا أنه بعد بيان

---

(١) راجع فى هذا كتاب التبصير للاسفرايني ص ٢٧ — ٢٨ . ومختصر الفرق بين الفرق من ص ٦٨ — ٧٠ ثم الفرق بين الفرق البغدادى من ص ٥٨ — ٥٩

(٢) مختصر الفرق بين الفرق ص ٧١ ؛ ولكن الشهرستانى فى الملل والنحل ج١ ص ٨٧ يقول : « تل مورو باليمن من طبع أوروبا والاسفراينى فى « التبصير » ص ٢٩ ناحية الأنبار » .

الجهات التي رحل اليها هؤلاء الرجال النسمة لم يبين لنا أحد من المؤرخين كيف انتهى الحال بهؤلاء الرجال الذين توزعوا في تلك البلاد؟ وإنما ابتدأوا تاريخهم افرقهم الذين ذكروا في مقدمتهم الأزارقة، ثم النجدات وهكذا من غير ربط الصلة بين تلك الفرق الجديدة، ورجالهم الذين توزعوا في البلاد، أبعد هذا يمكن أن نقول: إن الأزارقة ومن بعدهم أو من عاصرهم من الفرق هم خلف الخوارج وأن الأزارقة يعتبرون أصل الجميع، لأنه — كما تقدم — عرفنا أن النجدات أصلهم من الأزارقة، وأن النجدات تفرع منهم العطوية أصحاب عطية الأسود، والفديكية أصحاب «أبي فديك»، ومن العطوية تفرعت العجاردة أصحاب عبد الكريم بن عجرد إلى تفرقهم الخمس عشرة، وهكذا يمكن أن نرجع جميع الفرق إلى الأزارقة؛ ولكن يظهر أن أصحاب كتب الفرق كانوا يجعلون أصلا كل فرقة لها مبادىء خاصة بها، وليس خلافها مع غيرها في فرع من الفروع وإنما في أصل من أصولهم الأولى. ومن هنا اختلفوا في عدد أصولهم وفروعهم كما تقدم. وإلى هنا نقف بالكلام على الخوارج ونكتفي بهذه الكلمة الإجمالية عن نشأتهم حتى لا يطول الكتاب، ونأمل أن تكون لنا عودة إن شاء الله نكتب فيها عنهم طويلا في مؤلف خاص لأنها فرقة إسلامية تستحق أن يهتم بها الباحثون، وأن يكشفوا عن نواحيها الغامضة وسننتقل إلى الكلام على آرائهم إن شاء الله.

٢ — آراؤهم

إننا لو أردنا أن نكتب مستقصين عن آراء كل فرقة من فرق الخوارج لطال بنا الكلام وخرجنا عما اخترناه لأنفسنا من أننا سنتحدث عن آرائهم حديثا مجملا حتى ييسر الله لنا وقتا آخر نكتب عنها كتابة تتناسب مع حال فرقة من فرقنا الإسلامية الأولى، وتحقيقا لما تقدم فإنني سأكتب فقط عن آراء فرقهم التي اعتبرها كتاب الفرق أصولا لفرقهم الفرعية.

الحكمة الأولى: سنبدأ بالكلام من آراء هذه الفرقة لأنها أول فرقهم وهي سلفهم التي نشأ منها كل فرقهم كما تقدم. إنه من الممكن أن نجمل رأى هذه الفرقة فى أمرين:

أحدهما أنهم خطأوا علياً رضى الله عنه فى رضائه بالتحكيم بينه وبين معاوية ابن أبى سفيان، ثم إنهم جعلوا هـــذا الخطأ كفراً وقد رأيت أن علياً أقنعهم فرجع بعضهم وبقى بعضهم على معتقده وأن من أخطأ فهو كافر وطلبوا من على بن أبى طالب أن يقر على نفسه بالكفر، وأن يتوب من كفره، ولكنه أبى أن يقر على نفسه بالكفر وهو الذى لم يسجد لصنم قط، ولقد نشأ فى بيت النبوة وهو صبى فكيف يقر على نفسه بالخطأ، وعلى فرض أن علياً أخطأ فإنه مجتهد، والمجتهد إن أخطأ فله أجر، ولكن الخوارج لا يعرفون هذا المبدأ.

وثانيهما أنهم جوزوا أن يكون الخليفة من غير القرشيين ما دام يحقق العدل فى الناس ويجتنب الجور، وإذا وجد إمام حقق مصالح الناس بالعدل وخرج عليه أحد وجب قتاله. وإذا غير الإمام سيرته وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله، وأنه يجوز أن لا يكون فى العالم إمام إذا أمكن أن يسير الناس أمورهم بالعدل وعدم الجور، ولا مانع إذا حقق الإمام العدل بين الناس أن يكون عبداً أو حراً، قرشياً أو غير قرشى.

إن مبدأ من أخطأ من المسلمين فقد كفر كان سبباً مهماً فى نشأة الفرق الكلامية، وذلك أن أصل نشأة المعتزلة يرجع إلى الحكم على مرتكب الكبيرة وهل هو كافر أو مؤمن؟ ثم إن واصلا قد أفتى فى هذا بأنه فى منزلة بين المنزلتين (أى أنه لا كافر مطلقاً ولا مؤمن مطلقاً) وإنما هو فاسق، ومن هذه المسألة نشأت الفرقة التى ترى أن مرتكب الكبيرة يرجى أمره إلى الله وهى فرقة المرجئة ويظهر أن تلك المسألة أيضاً «مسألة مرتكب الكبيرة» كانت السبب فى وجود فرقتى أصحاب الجبر والاختيار وذلك أنه يجوز أن أصحاب هاتين الفرقتين أخذوا يبحثون فى مدى قدرة العبد،

وكيف أن مسلماً يكون مختاراً فى أن يعمل خلاف ما أمره به الدين الإسلامى وما جاءت به الشريعة المحمدية ؟ لهذا اعتذر من خطأ من أخطأ من المسلمين الجبرية ، بأن العبد مجبور وليس مختاراً فى أفعاله ، ولكن أصحاب الاختيار رأوا أنهم لو سلموا بمبدأ الجبر للاعتذار من المخطىء لبطلت المسئولية ولما صح أن يدخل بعض العباد الجنة وبعضهم النار حيث أن الكل مجبور على ما يفعل ولا اختيار لهم فى هذا ولبطلت التكاليف أيضاً ، لأنه لا يكلف الإنسان إلا إذا كان قادراً على إتيان ما كلف به والمجبور لا قدرة له ولا اختيار فكيف يكلف ؟ فأنت ترى من هذا أن القول بكفر من أخطأ من المسلمين وهو رأى الخوارج ، يصح أن يكون السبب الأول فى نشأة الفرق الكلامية ومن هنا كان بحث آراء الخوارج مهماً ، وليس أمراً بسيطاً ، لأنه يعطينا ضوءاً جديداً يكشف لنا من بعض أسباب نشأة الفرق الكلامية عند المسلمين .

الأزارقة :

أما الأزارقة فإنهم يقولون : إن علياً عليه السلام كافر ، وأن الله سبحانه أنزل فى شأنه : (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام) وأن عبد الله بن ملجم الذى قتل عليا كان على حق وأن الله سبحانه أنزل فى شأنه : (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) ثم كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن العباس رضى الله عنهم . ثم سائر من خالفهم من المسلمين ، وأنهم جميعا مخلدون فى النار ، ثم إنهم كفروا القعدة ، وأظهروا البراءة عن قعدوا منهم عن القتال مع تمكنهم من لم يهاجر إليهم ومن آرائهم إباحة قتال أطفال المخالفين ونسائهم ، ومنها إسقاط الرجم عن الزانى المحصن حيث أن حده لم يذكر فى القرآن ، وكذلك أسقطوا الحد عن يقذف الرجال بخلاف من يقذف النساء حيث إن حد الأول لم يذكر فى القرآن بخلاف الثانى ، ومنها أن التقية لا تجوز مطلقا لا بالقول ولا بالعمل ، ومنها استحلام أمانة مخالفيهم لأنهم مشركون ، ومنها تكفيرهم من ارتكب

كبيرة من الكبائر ويكون مخلداً فى النار مع الكفار ، ودليلهم على ذلك أن إبليس قد كفر بعصيانه أمر الله بالسجود لآدم مع أنه عارف بوحدانية الله .

إن من ينظر فى آراء تلك الطائفة من الخوارج يرى أنهم ما كانوا يعرفون الأمر الوسط بين الإيمان والكفر ، ولكن الإنسان إما كافر وإما مؤمن ، وأن الإيمان قول وعمل وأنه أمر كلي لا يتجزأ فمن حقق الإيمان بجميع أقواله وأفعاله فهو مؤمن وإلا فهو كافر ، ولقد أخذ بهذا الرأى بعض فرق المتكلمين فقالوا : « إن الإيمان قول وعمل » ، وإنهم يتمسكون بالنصوص القرآنية ، حتى إنهم أسقطوا الرجم من الزانى المحصن حيث أنه لم يرد فى القرآن وكذلك أسقطوا الحد عمن يقذف الرجال دون النساء ، وأما استدلالهم بإبليس فإنه قد عصى جاحداً الأمر ، وكل من يترك واجباً من الواجبات جاحداً له ، كمن يترك الصلاة جاحداً لوجوبها فهو كافر ، ونحن متفقون معهم على هذا ، ولكن نخالفهم فى أن العاصى مطلقاً يكون كافراً ، إلا أن عذر هؤلاء أنهم كانوا فى عصر لم تذكر فيه الاصطلاحات العلمية ، وكانوا أصحاب حماس دينى وغيرة إسلامية ، وتعصب لآرائهم جعلهم لا ينظرون لآراء غيرهم إلا نظرة الإبطال والتخطئة ، فكل ما يقولونه ويعتقدونه فهو حق ، وكل ما يعتقده غيرهم أو يقول به فهو باطل وكفر .

النجـــدات :

أما نجدة وأصحابه فإنهم يقولون : إن الدين أمران :

أحدهما : معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ، والمراد بالمسلمين من يكونون على آرائهم وهم الخوارج منهم ، ثم الإقرار بما جاء من عند الله جملة ، وهذا القدر واجب على كل مسلم .

والأمر الثانى من الدين هو ما سوى ذلك والناس فى هذا معذورون بجهالته حتى

تقوم عليهم الحجة فى أصناف الحلال ، وبناء على هذا من استحل شيئاً من طريق الاجتهاد مما لعله يكون محرماً فهو معذور لأنه يجهل حكمه .

ولقد نرى فرقا بين تلك الفرقة (النجدات) والفرقة التى تقدمتها (وهى الأزارقة) فالفرقة المتقدمة لم تعتبر الاجتهاد أصلا فى الأحكام ، حتى إن ما لا ينص عليه من الأحكام ليس بواجب القيام به كحد من يقذف الرجال ، وأما النجدات فإنهم رفعوا من شأن الاجتهاد حتى إن من اجتهد فى شىء وأخطأ فيه فهو معذور ، ولقد جعلوا نصف الدين يعرف من طريق الاجتهاد ، فظهر رفعتهم لشأن الاجتهاد وتقديسهم إياه أنهم قالوا : ومن خاف العذاب على المجتهد فى الأحكام المخطىء فيها قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر(١) .

وإذا كان الأزارقة قد جعلوا الإيمان قولا وعملا فإن النجدات قد جعلوا الدين معرفة وإقراراً وهذا القدر من الدين الذى هو إقرار بما جاء من عند الله ومعرفة الله تعالى ومعرفة رسله هو الأصل فى الدين وأما غيره فهو موقوف على الاجتهاد ، فيكون لتلك الفرقة ميزتان : هما رفعها من شأن المعرفة فى الدين ثم تعويلهم على الاجتهاد فى كثير من الأحكام الدينية الواجبة .

العجاردة :

أما العجاردة فهم — كما تقدم — من أصحاب عطية بن الأسود الحنفى ، وهو من أتباع نجدة ، فكأن العجاردة يرجع أصلهم إلى النجدات ، وهم لهذا يوافقون النجدات فى آرائهم إلا أنهم انفردوا بآراء جعلتهم فرقة أخرى وهم كذلك فيما بينهم افترقوا إلى خمس عشرة فرقة — كما ذكرنا ذلك قبلا — ومما انفرد به العجاردة عن غيرهم قولهم : « يجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الإسلام ويجب دعاؤه إذا بلغ ، وأطفال

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ١ ص ٩٠ — ٩١

المشركين فى النار مع آبائهم ، ثم إنهم يتولون القعدة إذا عرفوا بالتدين ، ثم إن الهجرة عندهم فضيلة وليست فرضاً إلا أنهم يكفرون بالكبائر .

إن تلك الفرقة قد أسرفت فى الحكم على الأطفال حتى أوجبت البراءة منهم ، ثم إنها أوجبت دعاءهم إلى الإسلام وهذا يدل على أنهم كانوا على غير الإسلام قبل بلوغه ، ولقد يظهر التناقض فى حكمهم على الأطفال حيث إنهم قضوا على أطفال المشركين بأنهم فى النار مع آبائهم ، فكأن أطفال المشركين مشركون مثل آبائهم ، مع أنهم لم يحكموا على أطفال المسلمين بالإسلام تبعاً لآبائهم كما حكموا على أطفال المشركين بالشرك تبعاً لآبائهم . ثم يلاحظ عليهم أنهم قد هونوا من شأن الجهاد وتساهلوا فى أمره عن سلفهم ، ولهذا لم يكفروا القعدة منهم عن القتال كما أنهم لم يوجبوا الهجرة كما أوجبها سلفهم .

الثعالبة :

الحق أن الثعالبة فرقة من العجاردة لكنهم اختلفوا معهم وأصبحوا فرقة ، ثم اختلف بعضهم على بعض حتى انقسموا إلى فرق أيضا ، وإنما سنكتب عن آرائهم على أنها فرقة من الفرق الرئيسية عند الخوارج بناء على رأى الكتب التى أرخت الفرق الإسلامية .

أما آراؤهم فمنها أنهم ذهبوا إلى عدم البراءة من الأطفال ، بل إنهم قالوا بولايتهم صغاراً وكباراً حتى يروا منهم إنكاراً الحق . ولقد نقل عن صاحبهم رأى آخر فى الأطفال قال فيه : ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقروا به أو ينكروه . فهذا خلاف بسيط على الأطفال نشأ عنه فرقة من فرق الخوارج ، ثم تفرع عنها فرق كثيرة وإن كلا قولى الثعالبة فى الأطفال معتدل عن أصولهم ، العجاردة ، الذين غلوا فى شأن الأطفال حتى تبرؤا منهم ، فإنهم بحسب الرأى الأول قالوا بولايتهم ، وبحسب الثانى

وقفوا منهم موقفاً سلبياً فلم يوالوهم ولم يتبرؤوا منهم ، وكلاهما أخف في الحكم على الأطفال من حكم المحاردة .

الإباضية :

أما الإباضية فقد تساهلوا في كثير من الأحكام التي كان يشدد فيها سلفهم فقالوا: إن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ، وأن مناكحتهم جائزة وأن مواريثهم حلال ، وأن أموالهم إذا غنمت في الحرب حلال إن كانت مما يعين على الحرب كالسلاح وماعدا هذا من الأموال فهو حرام ، ويحرم قتلهم غيلة وفي السر ، وإنما يجوز القتل إذا أقاموا على خصومهم الحجة وأعلنوهم بالقتال ، وقالوا: إن جميع ما افترضه الله سبحانه على خلقه إيمان، فعندهم الإيمان تدخل فيه الأعمال أو الأعمال جزء منه ويظهر أن هذا الرأى هو الغالب على فرق الخوارج ، فتلك الطائفة تقدس الأعمال وترفع من شأنها ونعم هذا الرأى، وليت المسلمين يتمسكون به، إلا أنه إذا ارتكب المؤمن كبيرة من الكبائر فهو كافر كفر نعمة لا كفر شرك ولكن مع قولهم بهذا فإنهم يقولون بتخليده في النار ، وقالوا : إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد لا دار كفر وهذه أيضاً ناحية من نواحي تساهلهم ، حيث أن سلفهم كانوا يقولون : إن دار مخالفيهم دار شرك . ومما خالفوا فيه سلفهم وكانوا أكثر تساهلا منهم فيه أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم ،وأما أطفال المشركين فبعضهم يلزمهم على غير طريق الانتقام ويجوز أن يدخلهم الله الجنة ، وبعضهم يقول إن إيلامهم واجب لا جائز ومن هذا نرى أن متأخرى الخوارج كانوا أكثر تساهلا مع مخالفيهم أكثر من متقدميهم . وأن هذا التساهل بدأ يزداد شيئاً فشيئاً ولاندرى هل سبب هذا التسامح هو أنهم ضعفوا لكثرة حروبهم فهم يريدون أن يتقربوا من مخالفيهم شيئاً فشيئاً حتى لا تقوم بينهم الحروب . أم أنهم لما اتسعت مداركهم وعرفوا مالم يكن يعرفه سلفهم الذين كانوا من عرب البادية وفيهم سذاجة وعدم عمق في التفكير كانوا أكثر تسامحاً مع مخالفيهم من سلفهم .

ولا مانع من يكون قد اجتمع لديهم السببان معاً . فالحروب قد أضعفت من حماستهم . وأن مداركهم قد اتسعت من مدارك سلفهم وأصبحت نظرتهم ناحجة وعميقة فى نواحى الدين أكثر من سلفهم .

الصفرية :

سنرى عند هؤلاء تسامحاً أكثر من غيرهم ، فإنهم لم يكفروا القعدة كما كفرهم سلفهم من الخوارج إذا وافقوهم فى دينهم واعتقادهم ، وأنهم كذلك أضافوا إلى الاستدلال بالقرآن الاستدلال بالحديث ، حيث أنهم لم يسقطوا الحد بالرجم من الزانى المحصن ، ومن مظاهر تسامحهم أنهم لم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم فى النار(١) ثم إنهم قالوا : كل ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يسمى من يأتى عملا من هذه الأعمال كالزنا والسرقة إلا باسم العمل الذى اقترفه فيسمى من « زانياً » و « سارقاً » ، لا كافراً ومشركاً . وأما ما كان من الكبائر ليس فيه حد فإن مرتكبها يكفر بذلك كمن يترك الصلاة مثلا . وذلك لعظم مثل هذه الكبائر ، ثم إنهم يذهبون إلى أن الشرك شركان : شرك يكون بطاعة الشيطان ، وشرك يكون بعبادة الأوثان ، وكذلك الكفر كفران : يكون بإنكار النعمة ، وكفر يكون بإنكار الربوبية ، كما أن البراءة عندهم براءتان براءة ممن يرتكبون من المعاصى مافيها حدود كالزنا والسرقة وهى سنة وبراءة ممن يرتكبون المخالفات جحوداً وهى فريضة . وفى آراء تلك الفرقة نلاحظ أنهم قد فرقوا بين الأعمال ، وأن حكم ما عليه حدود منها غير حكم ما ليس فيها حدود منها ، وأنهم ميزوا بين نوعين من الكفر ، أحدهما : كفر

---

(١) ومع أن الصفرية يرون فى أطفال المشركين هذا الرأى فإن حكمهم على آبائهم لم يتغير ، فإن أبا الحسن الأشعرى يقول فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ١٠١ : إن مخالفيهم مشركون ، السيرة فيهم السيرة فى أهل حرب رسول الله الذين حاربوه من المشركين . ا هـ

النعمة ، والآخر كفر الربوبية ، وهذا نوع جديد عند تلك الطائفة من الخوارج ، ثم إنهم فرقوا بين من يرتكب المنكر جاحداً لحكمه أو يترك المأمور به جاحداً للأمر به ، وبين من يفعل الأول ويترك الثانى غير جاحد لما أمر به وما نهى عنه وهكذا نجد أن خلف الخوارج غير سلفهم ، فسلفهم ما كانوا يعرفون غير الشرك المطلق أو الكفر المطلق وكانوا يحكمون على كل من خالفهم إما بالكفر وإما بالشرك ، وأما الخلف فقد فرقوا بين الأعمال وبين الأمور التى يخالفهم فيها غيرهم كما رأيت أخيراً عند الصفرية من تفرقتهم بين العمل يأتيه صاحبه جاحداً له أو غير جاحد .

٣ — الحكم على الخوارج

إننا بعد استعراضنا فى إجمال لتاريخ الخوارج وآرائهم يتأتى لنا أن نحكم عليهم حكماً يقربنا من الحقيقة ، وهو أن تلك الفرقة من المسلمين التى تفرعت إلى فرق كثيرة كان إدراكهم للتعاليم الدينية إدراكاً سطحياً ، وأن هذا الإدراك كان يصاحبه إخلاص لما عرفوه من الدين على حسب فهمهم له أن إخلاصهم لعقائدهم الدينية جعلهم ينكرون على كل من يخالف أمراً من أمور الدين بحسب فهمهم وإدراكهم ، وهذا الإنكار جعلهم يحكمون على مخالفيهم أحكاماً فيها ، حيث إنهم يحكمون عليهم بالكفر أو بالشرك ، فهم لم يعرفوا أن الكافر قد فقد جزئى الإيمان ، وهما الاعتقاد والعمل ، وأن من يرتكب أمراً مخالفاً لأوامر الدين فقد هدم أحد جزئى الإيمان ، وعلى هذا لا يصح أن يسمى كافراً ، ولكن بأى تسمية نسميه الخوارج ؟ إنهم لم يعرفوا تسمية تتناسب مع تلك الحال التى ليست إيماناً كاملا ، ولا كفراً مطلقاً ، وإنما هى حالة وسطى بين هاتين المنزلتين ، ولهذا لما جاء واصل بن عطاء وعرف رأيهم قال : إن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر ، ويناسب تلك الحالة تسميته « بالفاسق » .

ولكن يظهر أن عدم الدقة فى الأحكام كانت عند أوائل الخوارج — كما قلنا — وأما متأخروهم فإنهم قد دققوا فى الأحكام ، وفرقوا بين عمل وعمل ، ولم يشتطوا فى أحكامهم كما اشتط سلفهم وكما لاحظنا فيما تقدم صارت أحكامهم على مخالفيهم فيها تسامح ، وفيها تساهل ، ليس كل مخالف لهم كافراً أو مشركاً ، وليس أطفال المشركين مخلدين فى النار ، وليس حكمهم حكم آبائهم ويلاحظ أنه لما ضعفت قوتهم الحربية اتجهت نفوسهم نحو الإنتاج العلمى ، حتى أصبحت لهم مؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ، ويلاحظ أن فرقهم لم يبدهم أعداؤهم تماما بل بقى منهم إلى عهدنا هذا جماعات يسكنون فى إفريقية الشمالية من خوارج الإباضية ، وهؤلاء يقيمون فى إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب ، ويوجد كذلك فريق آخر بزنزبار بإفريقية الشرقية(١) .

وإن الخوارج مع الشذوذ الظاهر فى آرائهم والقسوة فى معاملة من يخالفونهم يدعون من السلف « الشعثاء جابر بن زيد » و « عكرمة » و « إسماعيل بن سميع » و « أبا هارون العبدى » و « هبيرة بن مريم » : وليس هذا الادعاء خاصاً بتلك الفرقة وإنما هو شأن كل الفرق الإسلامية فكل منها تدعى لها سنداً يتصل بالرسول « عليه الصلاة والسلام » أو تدعى على الأقل بعضاً من سلف الأمة الإسلامية ، حتى يكسب ذلك آراءها قبولا .

وإنى أقف بتلك الفرقة التى كافحت وحاربت فى سبيل مبادئها بالسيف حتى لا يطول بنا الكلام وننتقل إلى فرقة أخرى على النقيض من تلك الفرقة تماماً وهى فرقة الشيعة .

---

(١) كتاب « العقيدة والشريعة » لجولد تسيهر ص ١٧٣

(ب) الشيعـــة(١)

١ — نبذة عن فرقهم وبعض آرائهم :

أصناف الشيعة وعلة تسميتهم :

إنما سموا شيعة لأنهم شايعوا علياً رضى الله عنه ، وقدموه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ ، وهم ثلاثة أصناف :

(أ) الغالية وسبب تسميتهم :

وإنما سموا غالية ، لأنهم غالوا فى على وقالوا فيه قولا عظيما ، وهم خمس عشرة فرقة:

١ — الفرقة الأولى البيانية : أصحاب « بيان بن سمعان التميمى » قتله خالد ابن عبد الله القسرى ، وكان يقول إن الله عز وجل على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه .

٢ — الفرقة الثانية : أصحاب « عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين » ، يقولون بتناسخ الأرواح ، وأن روح الله كانت فى آدم ثم تناسخت حتى صارت فى عبدالله المذكور .

٣ — الفرقة الثالثة : أصحاب « عبد الله بن عمرو بن حرب » يقولون إن روح أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت فى عبد الله بن عمرو بن حرب فكأنهم يقولون كذلك بالتناسخ .

٤ — الفرقة الرابعة : « أصحاب المغيرة بن سعد » وهم يزعمون أنه نبى وأنه

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ من ص ٥ — ٧٥ ، والتبصير فى الدين للاسفرايينى من ص ١٦ — ٢٦ ، والملل والنحل للشهرستانى ج ١ من ص ١٠٨ — طبع أوروبا ومختصر الفرق بين الفرق للرسعنى من ص ٣٠ — ٦٤

يعلم اسم الله الأكبر ، وأن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلق مثل ما الرجال وله جوف وقلب وتنبع منه الحكمة ، ولقد كان يؤول القرآن على غير وجهه ، وكل أقواله كفر ، ويدعون أنه كان يعرف اسم الله الأعظم ، وأن أحد أصحابه كان يدعى أنه يعرف اسم الله الأعظم وأن جيشه كان يهزم به الأعداء .

٥ — الفرقة الخامسة : المنصورية « أصحاب أبى منصور » وكانوا يقولون إن الإمام بعد أبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن على هو (أبو منصور) وأن أبامنصور قال: آل محمد هم السماء ، والشيعة هم الأرض وأنه هو الكسف الساقط من بنى هاشم ، وكان يزعم أن عيسى أول من خلقه الله من خلقه ثم علياً ، وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار رجلان الخ ويظهر أنه يشير بأنه كسف إلى قوله تعالى: (وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم ، فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذى فيه يصعقون) .

٦ — الفرقة السادسة « الخطابية » : أصحاب أبى الخطاب بن أبى زينب وهم خمس فرق ، ويعتقدون جميعاً أن الأئمة أنبياء محدثون ورسل الله حججه على خلقه ، وأنه لا يزال منهم رسولان أحدهما ناطق وهو محمد ﷺ ، والآخر صامت وهو على بن أبى طالب .

٧ — الفرقة السابعة : أصحاب رجل اسمه (معمر) وهى الثالثة من الخطابية يقولون بعدم فناء الدنيا ، وأن الجنة ما يصيب الناس فيها من خيرات ، والنار ما يصيبهم فيها من خلاف ونقم ، ويقولون كذلك بتناسخ الأرواح .

٨ — الفرقة الثامنة « البزيغية » : (أصحاب بزيغ بن موسى) وهى الثالثة من الخطابية وكانوا يقولون : إن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بهذه الصورة ، وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون إلى الملكوت وتأولوا فى آيات القرآن .

٩ — الفرقة التاسعة « العميرية » : (أصحاب عمير بن بيان العجلى) وهى الرابعة من الخطابية ، وهم يقولون إن جعفراً ربهم حتى أنهم عبدوه .

١٠ — الفرقة العاشرة « المفضلية » : وهى العاشرة من الغالية والخامسة من الخطابية ، وهم أصحاب رجل اسمه (المفضل) كانوا يقولون أيضاً بربوبية (جعفر) وكانوا يدعون لنفسهم النبوة والرسالة .

١١ — الفرقة الحادية عشرة من الغالية : يزعمون أن روح القدس — وهو الله عز وجل — كانت فى النبى صلى الله عليه وسلم ثم فى على ثم فى الحسن ، ثم فى الحسين ، ثم فى خلفائهم إلى محمد بن الحسن بن على بن محمد بن على ، وأنهم آلهة على التناسخ وانتقال الروح من متقدمهم إلى من يليه .

١٢ — الصنف الثانى عشر من الغالية : وهــؤلاء يزعمون أن علياً هو الله ويكذبون النبى صلى الله عليه وسلم ، وأن علياً أرسله ليبين أمره فادعاه لنفسه .

١٣ — الصنف الثالث عشر من الغالية : كانوا يزعمون أن الله حل فى خمسة أشخاص : فى النبى صلى الله عليه وسلم ، وفى على ، وفى الحسن ، وفى الحسين ، وفى فاطمة ، وهم آلهة عندهم ولهم أضداد خمسة وهم : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص .

١٤ — الصنف الرابع عشر من الغالية : وهم السبائية ، أصحاب (عبدالله بن سبأ) وهؤلاء يقولون : إن علياً لم يمت . وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً .

١٥ — الصنف الخامس عشر من الغالية : وهؤلاء يزعمون أن الله سبحانه وكل الأمور وفوضها إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه أقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبرها ، وأن الله لم يخلق من ذلك شيئاً ، ويقول كثير منهم فى على رضى الله عنه مثل ذلك .

(ب) الصنف الثاني من أصناف الشيعة الثلاثة التي انقسمت إليها هم (الرافضة) :

وإنما سموا رافضة لرفضهم أبا بكر وعمر، وهم يجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف على بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة . وأنه جائز للإمام — في حالة التقية — أن يقول إنه ليس بإمام ، وأبطلوا الاجتهاد في الأحكام . وأن الإمام — عندهم — لا يكون إلا أفضل الناس . وهم يقولون إن علياً كان على حق في جميع أحواله، وإنه لم يخطىء في شيء من أمور الدنيا ؛ إلا فرقة منهم تسمى (الكاملية) أصحاب (أبي كامل) فإنهم يقولون : إن الناس كفروا بترك الاقتداء بعلى ، وعلى كفر بترك طلب الخلافة والرافضة أربع وعشرون فرقة سوى الكاملية. ويسمون (الإمامية) لقولهم بالنص على إمامة على بن أبي طالب .

الفرقة الأولى من الرافضة (القطعية) :

وإنما سموا قطعية لأنهم قطعوا على موت « موسى بن محمد بن على » وهم جمهور الشيعة ، وهم يقولون بالنص على إمامة على بن أبي طالب ، وأن علياً نص على إمامة ابنه الحسن ، وأن الحسن نص على إمامة أخيه « الحسين » وهكذا يقولون بانتقال الإمامة بالنص في أبناء الحسين إلى « محمد بن الحسن بن على » وهو الغائب المنتظر عندهم ، وأنه سيظهر فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جوراً .

الفرقة الثانية من الرافضة هم الكيسانية :

وإنما سموا كيسانية لأن « المختار » الذى خرج وطلب بدم الحسين ودعا إلى « محمد بن الحنفية » كان يقال له « كيسان » ويقال : إنه كان مولى لعلى بن أبي طالب ، وهي إحدى عشرة فرقة .

ولما كانت خلافات فرق الروافض كلها دائرة حول الإمامة وحول من نص عليه بأن يكون إماماً بعد على رضى الله عنه فإننا لا نجـــد حاجة فى سرد فرقهم ، وإلا طال بنا الكلام .

(ح) الصنف الثالث من أصناف الشيعة الثلاثة التى انقسمت إليها هم «الزيدية» .

وإنما سموا « زيدية » لتمسكهم بقول « زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب » وكان قد بويع له بالكوفة فى أيام « هشام بن عبد الملك » وكان زيد يفضل على بن أبى طالب على أصحاب « رسول الله صلى الله عليه وسلم » ويتولى « أبا بكر وعمر » وكان يرى الخروج على أئمة الجور ، ثم خرج بعده ابنه يحيى بن زيد فى أيام «الوليد بن زيد بن عبد الملك فوجه إليه نصر بن سيار صاحب خراسان سلم بن أحوز .
لقد انقسم الزيدية إلى ست فرق ، وسبب انقسامهم إلى تلك الفـــرق الست هو اختلافهم فى أمر الإمامة وهل هى بالنص أو بغيره ومن هو الأولى بها من غيره من نسل على رضى الله عنه ؟

ولهذا لا أجد حاجة إلى الكلام على فرقهم خوف الإطالة .

أما آراؤهم الكلامية فقد اختلفوا فيها أيضاً .

(ا) ما يتعلق بالله سبحانه :

إن الزيدية لم يختلفوا كثيراً مع غيرهم من الفرق فيما يختص بالله سبحانه ويمكن أن نذكرها فيما يأتى :

١ — لقد ذهب جمهور الزيدية إلى أن البارى عز وجل «شىء» لكن لا كالأشياء ولا تشبهه الأشياء وهم فى هذا مثل « أبى هاشم » لأنه — كما علمنا — كان يقول : إن الله شىء .

٢ — أما صفات الله سبحانه فقد افترقوا فيها فرقتين :

الفرقة الأولى : منهم أصحاب « جرير بن زيد » وهم يذهبون إلى أن البارى عالم بعلم لا هو هو ولا غيره ، وأن علمه شيء ، وأنه قادر بقدرة لا هى هو ولا غيره ، وأن قدرته شيء ، وكل جميع الصفات النفسية كذلك . فالله حى بحياة لا هى هو ولا غيره سميع بسمع لا هو هو ولا غيره بصير ببصر لا هو هو ولا غيره ، ولقد أولت تلك الفرقة الصفات الحسية تأويلا جعلها مثل الصفات النفسية ، فهم يقولون إن وجه الله هو الله . ويظهر أن الأشعرى اقتبس رأيه فى الصفات من هذه الفرقة ، لأنه يقول فيها مثل قولها ولقد فسروا بعض الصفات تفسيراً خاصاً فهم يقولون إن الارادة الشيء هى الكراهة لضده ، وأن الله سبحانه لم يزل مريداً وأنه لم يزل كارهاً للمعاصى ، وأن سخط الله على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم وأن رضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم وأن رضى الله على المؤمنين هو سخطه أن يعذبهم وأن سخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يغفر لهم : وهذا التفسير مثل تفسير المعتزلة لتلك الصفات ، وأنها كذلك صفات أفعال .

أما الفرقة الثانية : فإنهم قالوا فى الصفات الذاتية مثل قول المعتزلة ، فهم يذهبون إلى أن البارى عز وجل عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وسميع بغير سمع وبصير بغير بصر وحى بغير حياة .

٣ — مدى قدرة الله .

انقسمت الزيدية فى هذا إلى فرقتين :

الفرقة الأولى منهم أصحاب « سليمان بن جرير » منعوا أن يوصف البارى بالقدرة على أن يظلم ، وليس معنى هذا أنه عاجز ، لأنه يستحيل عليه سبحانه أن يظلم ويكذب ، وقدرة الله لا تتعلق بالمستحيل ، ومنعوا أيضاً قول القائل « يقدر الله على أن يظلم ويكذب » وأن هذا السؤال محال ، فلا يصح أن يسأل سائل فيقول : « هل يقدر الله على الظلم والجور ؟ » .

وإذ كان الله سبحانه لا يقدر على الظلم لأنه مستحيل عليه والقدرة لا تتعلق بالظلم هل يقدر الله سبحانه على فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ يجيب رئيس هذه الفرقة « سليمان ابن جرير الزيدى » فيقول : « إن هذا الكلام له وجهان إن كان السائل يعنى أن ما علم الله أنه لا يفعله مما جاء الخبر بأنه لا يفعله فلا يجوز القول إنه يقدر عليه أو لا يقدر عليه ، لأن القول بذلك محال . وأما ما لم يأت به خبر فإن كان فى العقول ما يدفعه عن الله عز وجل ، ويستحيل وصفه بأنه يفعله ، فإن الجواب عنه مثل الجواب عما أخبر أنه لا يكون أى أنه سبحانه لا يقدر عليه لأن العقل يحيل على الله فعله ، وإن لم يكن فى العقول ما يدفعه بل يجوز فعله ، فلا مانع من القول « إنه يقدر على ذلك ، وإنما قلنا بجواز هذا لجهلنا بالغيب ، ولأننا ليس فى عقولنا ما يدفعه ، وإنا قد رأينا مثله مخلوقا » .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون : إن البارى عز وجل يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولكنه لا يظلم ولا يكذب ، وقالوا : كذلك إن الله قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله وأخبرنا أنه لا يفعله وإن هذا الخلاف الذى رأيته عند الزيدية فى مدى قدرة الله وأنه هل يقدر على الظلم أم لا ؟ وهل يفعل ما علم أنه لا يفعله وأخبرنا أنه لا يفعله أم لا ؟ قد اختلف فيه المعتزلة ، ويظهر من هذا أن الزيدية كانوا متأثرين بالمعتزلة فى آرائهم الكلامية ، أو أنهم تأثروا بما تأثر به المعتزلة .

(ب) ما يتعلق بالإنسان :

١ — أما ما يتعلق بأعمال الإنسان فقد افترقت الزيدية فيها إلى فرقتين :

الفرقة الأولى . منهم يذهبون إلى أن أعمال العباد مخلوقة لله ، هو سبحانه الذى خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن محدثة له ، فهى محدثة له ومخترعة بقدرته ، وهم فى هذا مثل الأشاعرة الذين يقولون : بأن الله هو الذى يخلق أعمال عباده ولا يقدر العباد على خلقها وإحداثها واختراعها وهذا قول جمهورهم .

أما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون بمثل رأى المعتزلة ، وهو أن أفعال العباد غير مخلوقة له ولا محدثة له وإنما هى كسب العباد وأنهم أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها ، ويلاحظ أنهم يسمون أفعال العباد كسباً لا خلقاً . ولكن لم يبينوا لنا معنى الكسب ، وهل معناه عندهم مثل معناه عند الأشاعرة ؟ وهل هذا يكونون مثل الأشاعرة أيضاً ، أو أن معنى الكسب عندهم يساوى معنى الخلق ؟ وعلى هذا يكونون مثل المعتزلة فى القول بخلق العباد أفعال أنفسهم .

ولكن يظهر أنهم يذهبون إلى المعنى الثانى ، وبهذا يكونان فرقتين ، ولكن يسمون أفعال العباد كسباً لا خلقاً .

٢ — الاستطاعة :

لقد تعرض الزيدية — كما تعرض المعتزلة قبلهم — لبحث الاستطاعة فى الإنسان ، وهل هى مع الفعل أو قبله أو معه ؟ وللإجابة على هذا افترقوا ثلاث فرق :

فالفرقة الأولى منهم قالوا : إن الاستطاعة مع الفعل ، فعند هذه الفرقة من الزيدية الاستطاعة لا تتقدم الفعل ولا تتأخر عنه ولكنها معه ، وكان الإنسان قبل الفعل مسلوب عنه الاستطاعة ولكن إذا كان الإنسان مسلوب الاستطاعة قبل الفعل فهل يصح أن يتقدم الأمر الفعل مع عدم وجود الاستطاعة ؟ تجيب هذه الفرقة بنعم ويجوز أن يتقدم الأمر الفعل ، ولما كانت الاستطاعة مع الفعل فهل تتعدد باختلاف الفعل بالتضاد كالإيمان والكفر ، أو أنها استطاعة واحدة مع كل الأفعال ؟ يظهر أنهم يذهبون إلى أن الاستطاعة التى يفعل بها الأشياء المتضادة واحدة ، فهم يقولون : إن الشىء الذى يفعل به الإيمان هو الذى يفعل به الكفر .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون : إن الاستطاعة قبل الفعل ، وهى أيضاً مع الفعل فى حال الفعل ، فكان أصحاب هذا الرأى يرون أنه لا بد التكليف من شرط

الاستطاعة ، لأنه كيف يصح تكليف الإنسان مع عدم الاستطاعة ، ولم يكتفوا باشتراط تقدم الاستطاعة على الفعل ، بل اشترطوا وجودها مع الفعل ، وإلا عجز الإنسان عن تنفيذ ما أمر به .

وأما الفرقة الثالثة : فإنهم ذاهبون إلى أن الاستطاعة قبل الفعل ، ولم يشترطوا الاستطاعة مع الفعل ، بل إنهم نفوا عن الإنسان الاستطاعة والقدرة على الشيء في حال فعله وحال وجوده وكأنهم بهذا لا يشترطون الاستطاعة إلا لتصحيح الأمر قبل الفعل ، وهم يكتفون بذلك الشرط في تصحيح التكاليف ، وإن لم تتحقق الاستطاعة مع الفعل .

(ج) ما يتعلق بالإيمان والكفر وارتكاب المعاصي :

١ — أما فيما يتعلق بالإيمان والكفر فقد افترق الزيدية إلى فرقتين :

فالفرقة الأولى منهم تقول: إن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، فالإيمان عندهم مركب من ثلاثة أجزاء : معرفة ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز ، ومعرفة ما يجب للرسل وما يستحيل عليهم وما يجوز ، ومعرفة ما كلف الله سبحانه وتعالى به الإنسان من تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي ، والإقرار بكل ما ذكر بلسانه ، واجتناب ما جاء فيه الوعيد كالقتل والزنا . وأما الكفر فهو ترك شيء مما تقدم ، وأما فعل ما جاء فيه الوعيد ، فإن فعله عندهم ليس كفر شرك ولا جحود ، وإنما هو كفر نعمة ، ويظهر مما تقدم أن كفر الجحود لا يكون إلا بترك المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد وإن كان جزءاً من الإيمان ، إلا أنه ليس جزءاً مهما يترتب عليه فقده مثل المعرفة والإقرار ، ولهـــذا كان تركه كفر نعمة لا كفر جحود .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يذهبون إلى أن الإيمان جميع الطاعات ، وأما المعرفة

الإقرار فليس جزءاً من الإيمان ، فعند هذه الفرقة الإيمان عبارة من أعمال الطاعات، فهو إذن عمل ولكن إذا كان الإيمان هو جميع الطاعات فما رأيهم في النواحي الأخرى منه ؟ يقولون . إن ارتكاب بعض ما جاء فيه الوعيد كفر. ويظهر أنهم يريدون بهذا بعض ما جاء فيه نص في القرآن الكريم كالقتل الذى جاء فيه قوله تعالى: «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً».

٢ — وأما فيما يتعلق بارتكاب الكبائر فإن الزيدية قد أجمعوا على أن أصحاب الكبائر معذبون في النار وأنهم خالدون فيها أبداً ولا يخرجون منها ، وهم في هذا كالمعتزلة والخوارج ، ويظهر من هذا أن تخليد أصحاب الكبائر في النار كان الرأى الغالب عند الأولين من المسلمين، وأن عدم تخليدهم في النار إنما كان رأى المتأخرين منهم ، وذلك لشدة غيرة المسلمين المتقدمين على ما جاء به الدين الإسلامى ، ولعدم تغلب العناصر الدخيلة ، أما فيما بعد فإن هذه العناصر قد كثرت وزاد تأثيرها فتحلل المسلمون من تعاليم الدين الإسلامى ، وضعفت حماستهم الدينية ، وتمسكهم بتعاليم دينهم ، وإذا كنا قد لاحظنا هذا وهو شدة التنكير على مرتكبي الكبائر من أكثر الفرق الكلامية المتقدمة ، فإنا نلاحظ رفعهم من شأن الأعمال حتى إنهم جعلوها جزءاً من الإيمان ، بل إن بعضهم قد جعل الإيمان عبارة من مجموعة الطاعات كما رأينا عند بعض فرق الزيدية ، وهذا أيضاً أمر طبيعى ، لأن الأديان دائماً ترفع من شأن الأعمال وتهتم بها أكثر من الأقوال : «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون. كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون».

فإذا ضعفت الروح العملية في أصحاب الدين تقاعست أعمالهم إلى الأقوال وتكاسلوا من الأعمال ، لهذا وجدنا أن فرق المسلمين الأولين يجعلون للعمل نصيباً كبيراً من الإيمان أو هو كل الإيمان عند بعضهم ، وأما المتأخرون فإنهم يهتمون بالأقوال أكثر من الأعمال ، ويكون للقول قيمته أكثر من العمل عندهم .

٢ - الحكم على فرق الشيعة

لقد يلاحظ القارىء مما كتبناه عن الشيعة أننا قسمناهم إلى ثلاث فرق أصلية، ثم تفرع عن كل فرقة من الفرق الأصلية فرق أخرى كثيرة كما رأينا ذلك عند المعتزلة والخوارج، وسبب هذا أمر يسهل فهمه، وهو أن المسلمين فى أول حياتهم كانوا لا يزالون فى بدء حياة علمية، ولم تكن آراؤهم قد نضجت بعد وتركزت، وإنما هى آراء أولية فتنقصها الدقة العلمية وكل هذا فى غير مايتعلق بالأحكام الفقهية الأصلية للمسلمين، وقد رأينا هذا عند المعتزلة والخوارج والشيعة، وأما الأشاعرة فإننا لا نرى عندهم تلك الخلافات التى رأيناها عند غيرهم، لأنهم جاءوا فى عصر قد تركزت فيه الآراء والمبادىء وأصبح لها الصيغة العامة والتركيز العلمى، والدقة فى البحث لهذا خرج لهم مذهب كلامى ناضج .

أما الفرق الثلاثة من الشيعة فإن لكل منها اتجاهاً خاصاً، وذلك أن الفرقة الأولى منها وهى «الغالية» بجميع فرقها التى تفرعت عنها قد بالغوا فى أمر الإمامة حتى جعلتهم يقولون بآراء لا تتفق مع مبادىء الدين الإسلامى، من القول بالتناسخ، ومن القول بأن إثابة الناس وعقابهم على أعمالهم فى هذه الحياة، فمن صادف فى هذه الحياة الدنيا خيراً فهو فى الجنة، ومن أصابه فيها شر فهو فى النار، ومما خرجوا فيه على قواعد الدين الإسلامى قولهم بنبوة على بن أبى طالب ورسالته، بل جعله بعضهم إلهاً، وأنه أرسل محمداً عليه الصلاة والسلام، ومن هذا أيضاً أن بعض فرقهم ادعت أن كل مؤمن يوحى إليه، وأن الواحد منهم لا يموت، ولكن إذا بلغت عبادته رفع إلى الملكوت، وأنهم يرون أمواتهم صباحاً ومساء، ويمكننا أن نعلل تلك المبالغة والخروج على مبادىء الدين الإسلامى عند فرقة الغالية من الشيعة بأمرين : أحدهما مبالغتهم فى قصر الإمامة على على بن أبى طالب ومن نسل منه، تأثرهم وثانيهما بآراء الأمم الدخيلة

فى الاسلام ، لأن تلك الآراء التى رأيناها عندهم ليست آراء إسلامية وإنما هى آراء بعيدة عنها كل البعد ، فالقول بالتناسخ لا يعرفه الدين الاسلامى بل ينكره ويكفر معتقده ، وكذلك حلول روح الإله فى الحاكم عقيدة فارسية قديمة ، لأن الحاكم عندهم مقدس ، وهكذا كل ماتراه من الآراء المتطرفة — عند هذه الفرقة — ليس من الاسلام فى شىء .

أما الفرقة الثانية من الشيعة وهم الرافضة ، فإن كل آرائهم دائرة حول الإمامة ، وليس لهم آراء كلامية يمكننا أن نحكم عليهم منها بالتطرف أو غيره .

أما الفرقة الثالثة منهم وهم الزيدية ، فإنهم معتدلون فى آرائهم ، لأن آراءهم مرددة بين رأى المعتزلة والأشاعرة ، وليس المراد من هذا أنهم كانوا أشاعرة ، ولكن آراءهم تشبه آراء الأشاعرة فقط ، لأن تاريخهم فى الوجود متقدم على وجود الأشاعرة ، وإن ميلهم إلى آراء المعتزلة أكثر من غيرهم ويظهر أن سبب هذا أنهم تتلمذوا للمعتزلة ، ويلاحظ أمر آخر ، وهو أن الزيدية قد امتازت آراؤهم بالدقة أكثر من آراء الخوارج ، لأنهم لم يكونوا مشغولين مثلهم بالحروب ، ولم يكونوا متطرفين تطرفهم فى الحكم على مخالفيهم ولقد كان اعتدالهم فى آرائهم سبباً فى بقاء مذهبهم ، واعتناق بعض المسلمين له حتى عصرنا هذا ، وأغلب ما يكون هذا فى بلاد اليمن . ولم يقف الزيدية فى التأليف عند الآراء الكلامية ، وإنما ألفوا فى الفقه ولهم فقههم المعروف باسمهم الآن (فقه الزيدية) وإلى هنا نكتفى بما أجملنا عن الشيعة ، وننتقل إلى فرقة أخرى من فرق المسلمين الكلامية وهم « المشبهة » .

(جـ) المشبهة(١)

لقد عرفنا فيما تقدم أن المعتزلة كانوا يعتمدون على العقل فى كثير من مبادئهم الكلامية مما أدى بهم إلى تأويل ظواهر النصوص التى تشعر بالتشبيه وحملها على فهم ماينتافى مع الكمال اللائق بالإله سبحانه، ولكن السلف من أصحاب الحديث لمـا رأوا ذلك من المعتزلة وقفوا من المتشابه فى القرآن موقف التسليم وعدم التأويل وآثروا أن يكونوا من الذين قال الله تعالى فيهم : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » لا من الذين قال الله تعالى فيهم : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله »، ولقد احتج هؤلاء لما ذهبوا إليه بأن التأويل ظن ، ولا يصح الظن فى صفات الله تعالى ، وإن طريقة تلك الطائفة طريقة سليمة لا لبس فيها ، وعاقبتها أسلم وأنسب بإيمان المؤمنين . ولا يصح أن نسمى هؤلاء مشبهة ، وإنما يصح أن نسميهم أصحاب التسليم ،ومن رجال تلك الجماعة أحمد بن حنبل(٢) وداود بن على(٣) أما الذين يصح أن نسميهم مشبهة فهم جماعة من غلاة

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى جـ ١ من ص ٣١ — ٤٧ . والتبصير للاسفرايينى من ص ٧٠ — ٧١ والملل والنحل للشهرستانى جـ ١ من ص ٧٥ — ٧٩ طبع أوربا ومختصر الفرق بين الفرق للرسعنى من ص ١٣٣ — ١٣٩ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين الرازى من ص ٦٣ — ٦٦

(٢) هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال ... وينتهى نسبه إلى نزار بن معد بن عدنان . وقد ولد فى بغداد سنة أربع وستين ومائة من الهجرة ، وقد توفى بها سنة إحدى وأربعين ومائتين وقد قلنا أنه ليس من المشبهة لكن يروى الإمام فخر الدين الرازى فى كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٦٦ أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إليه رحمه الله مع إسحاق بن راهويه ويحيى بن معين، ثم قال: وهذا خطأ، لأنهم كانوا لا يتكلمون فى المتشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له ، وليس كمثله شىء » وهذا الاعتقاد بعيد جداً من التشبيه » .

(٣) هو أبو سليمان داود بن على المعروف بالظاهرى، وكان زاهداً كثير الورع ـ

الرافضة ولقد افترقوا فرقاً كثيرة ولكن منعاً للاطالة سنكتفي بالكلام على فرقهم باختصار حتى نعطي القارىء صورة مجملة عن هذه الفرق .

فرقهم

١ — السبائية(١) : هم أول المشبهة ، ولقد أدعى أصحاب تلك الفرقة أن على ابن أبي طالب رضى الله عنه إله ، حتى إن علياً رضى الله عنه لما أحرقهم بالنار على قولهم هذا قالوا له : الآن علمنا أنك إله لأن الإله هو الذى يعذب بالنار .

٢ — البيانية(٢) : وتلك الفرقة تدعى أن الإله على صورة الإنسان ، وأن له أعضاء كأعضاء الإنسان وأنه يفنى كله إلا وجهه .

٣ — المغيرية(٣) : وهؤلاء يقولون: إن الإله سبحانه ذو أعضاء إلا أن أعضائه على صور حروف الهجاء .

٤ — المنصورية(٤) : وهم الذين يعتقدون ان صاحبهم « منصور » صعد إلى السماء ، وأن الله سبحانه مسح بيده على رأسه ، ثم قال له : يابنى بلغ عنى .

وقد أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه ، وقد اشتهر بالتعصب للإمام الشافعى ، وكان رغم محبته للشافعى صاحب مذهب مستقل، وتبعه كثيرون يعرفون بالظاهرية وقد ولد بالكوفة سنة إثنتين ومائتين ثم توفى بها سنة سبعين ومائتين من الهجرة .

(١) نسبة إلى عبد الله بن سبأ ويعرف بابن السوداء . وهو الذى ألب المسلمين على عثمان رضى الله عنه وبث بين المسلمين الأفكار والآراء الفاسدة ويقال أنه كان على دين اليهود وأراد بهذا إفساد عقائد المسلمين .

(٢) نسبة إلى بيان بن سمعان، ويقول عنه الشهرستانى أن إسمه « بنان بن سمعان النهدى » .

(٣) هم أتباع المغيرة بن سعيد العجلى ، ابن حزم جـ ٢ ص ١١٤ يقول : انه المغيرة ابن أبى سعيد .

(٤) أتباع أبى منصور العجلى .

٥ — الخطابية(١) : وأصحاب هذه الفرقة يعتقدون بأن أئمتهم آلهة وأن رئيسهم كان إلهاً .

٦ — الجناحية(٢) : يعتقدون كذلك بأن الأئمة آلهة إلا أنهم لم يالهوا جميع الأئمة وإنما الهوا فقط عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر .

٧ — الحلولية(٣) : وهـــؤلاء يقولون : إن الإله يحل فى كل صورة حسنة وتحقيقاً لهذا المعتقد كانوا يسجدون لكل صورة حسنة .

٨ — المقنعية(٤) : ويسمون المبيضية : وهؤلاء يدعون أن رئيس فرقتهم كان إلهاً ، وأنه تصور فى كل زمان بصورة حسنة .

٩ — العزاقرة(٥) : وتلك الفرقة تقول إن رئيس فرقتهم إله .

١٠ — الهشامية الحكمية(٦) : يقولون : إن الإله سبحانه جسم وله نهاية وحد ،

(١) هم أتباع أبى الخطاب الأسدى . وكان من أصحاب أبى جعفر الصادق ولقد بالغ فيه إلى درجة التاليه .

(٢) هؤلاء أتباع عبدالله بن معاوية بن عبد بن جعفر بن أبى طالب ، وكان يلقب بذى الجناحين .

(٣) هم أتباع أبى حلمان الدمشقى .

(٤) هؤلاء منسوبون إلى المقنع الذى خرج من قرية فى مرو أيام المهدى، ثم ادعى إحياء الموتى وعلم الغيب وكان لا يكشف عن وجهه لأصحابه ، ولقد ألقى نفسه فى النار بعد أن اشتد عليه المهدى فى حصاره ويسمون أيضاً المبيضة والمبيضة فرقة من الثنوية سموا بذلك لتبييضهم ثيابهم ليخالفوا أصحاب السواد من العباسيين .

(٥) ينسبون إلى « ابن أبى العزاقر محمد بن على الشلمغانى » .

(٦) نسبة إلى « أبى محمد بن هشام بن الحكم مولى شيبان » ، ولد بالكوفة ثم ارتحل الى بغداد ، وكان من أصحاب أبى عبدالله جعفر بن محمد ، وكان منقطعاً إلى يحيى بن خالد البرمكى ، وكان القائم بمجالس كلامه ونظاره ، وتوفى بعد نكبة البرامكة بمدة مستتراً وقيل فى خلافة المأمون ، وله كتب كثيرة منها كتاب الإمامة وكتاب الدلالة على حدوث الأشياء ، وكتاب الرد على الزنادقة ، ثم له كتاب على أرسطاطاليس فى التوحيد . وله غير ذلك كتب كثيرة .

طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، ويقولون كذلك: إنه نور ساطع، له قدر من الأقدار، فى مكان دون مكان كالسبيكة الصافية، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، وأنه ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ويقولون كذلك: إن الإله جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، ثم يقولون. إن بين الإله وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلت عليه الأشياء، ثم يقولون: إن الله عز وجل على العرش مماس له، وأنه لا يفصل عن العرش، ولا يفصل العرش عنه، ثم يقولون إن الإله سبحانه سبعة أشبار بشبر نفسه.

١١ — الهشامية الجواليقية(١): وهؤلاء يعتقدون أن الإله سبحانه على صورة الإنسان، ولكنه ليس لحماً ولا دماً وإنما هو نور ساطع يتلألأ من شدة بياضه، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأن حواسه متغايرة، ويعتقدون كذلك أن لله سبحانه وفرة سوداء وأنها نور أسود.

١٢ — اليونسية(٢): وهذه الفرقة تقول: إن حملة العرش يحملون البارى سبحانه وتعالى، واستدل على ذلك بأن الكركى(٣) مع قوامه فإن رجليه الدقيقتين تحملانه.

١٣ — الجوارية(٤): ورئيس تلك الطائفة كان يقول: أعفونى عن الفرج

---

(١) وتلك نسبة إلى « أبى مالك هشام الجواليق الحضرمى ابن مالك الأصفهانى » كان معاصراً لأبى على الجبائى، وله معه مناظرة فى الإمامة، وله من الكتب كتاب الإمامة، وكتاب فى نقض الإمامة على أبى على ولكنه لم يتمه.

(٢) نسبة إلى « يونس بن عبد الرحمن القمى مولى آل يقطين ».

(٣) الكركى بضم الكاف وسكون الراء وكسر الكاف الثانية وتشديد الياء طائر كما فى القاموس المحيط ج ٣ ص ٣١٧

(٤) نسبة إلى داود الجوارى، وبعض الكتب تسميه « الجوارى »، وبعضها تسميه « الجواربى ».

واللحية وأسألوني عما وراء ذلك ، وهو يقول كذلك : إن الله سبحانه جسم ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، وهو مع هذا ليس جسماً كالأجسام ، ولا لحماً كاللحوم ، ولا دماً كالدماء ، وكذلك جميع صفاته ، وهو سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء ثم إنه وصف الإله سبحانه وصفاً كلياً فقال : هو أجوف من أعلاه إلى صدره ، ومصمت من صدره إلى أسفله ، وأن له وفرة(١) سوداء وله شعر قطط(٢) .

٢ — أصـــل المشبهة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين : طائفة الروافض من الشيعة ، وطائفة الحشوية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه ، ويمثل الطائفة الأولى هشام بن الحكم وقد تقدمت ترجمته وآراؤه ويمثل الطائفة الثانية عبد الله بن محمد ابن كلاب(٣) القطان ، ولقد تمسك هؤلاء إما بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الإسلامي وأخذها هؤلاء بقصد حسن ، وإما بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث ، ولما بالغوا في التمسك بهذا خرجوا من الدين الإسلامي من غير ما يشعرون ، ولقد رأيت كيف تطرف هؤلاء في وصفهم الإله سبحانه بأوصاف لا تليق إلا بالبشر ، ولا يصح أن يتصف بها إله خالق العالم ، ومن الأحاديث التي وضعها الزنادقة وأخطأ بها المشبهة في وصف الإله سبحانه بأوصاف لا تليق به حديث

---

(١) الوفرة بفتح الواو وسكون الفاء الشعر إلى الأذنين ، لأنه وفر على الأذن أي تم عليها واجتمع . المصباح المنير .

(٢) قال في القاموس : رجل قط وقطط والمرأة كذلك . وشعر قط وقطط أيضاً شديد الجعودة ، وفي التهذيب القطط شعر الزنجي اه .

(٣) يقول عنه ابن النديم : من بابية الحشوية ، وله مع عباد بن سليمان مناظرات وكان يقول : إن كلام الله هو الله ... الخ .

« إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق » وحديث « خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما » وحديث « رأيت ربي في المنام في أحسن صورة شاباً موفراً ، رجلاه في خضرة ، له نعلان من ذهب ، على وجهه فراش من ذهب » ويقول علماء الأحاديث أن كل هـــذه الأحاديث موضوعة وليست أحاديث صحيحة ، ومن الأحاديث التي ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث « إن الله خلق آدم على صورته » وحديث « رأيت ربي في أحسن صورة ووضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثندوتي » .

ومن آيات القرآن التي ظاهرها لا يليق به سبحانه قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » وقوله تعالى : « ولتصنع على عيني » وقوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » . ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث الكاذبة ، وظواهرها بعض الآيات والأحاديث فوقعوا في التشبيه . وأصل فكرة التشبيه فكرة يهودية ، ولقد ذكرنا فيما تقدم أن أول المشبهة هو عبد الله بن سبأ اليهودي الذي قام بتلك الفتنة في أيام عثمان وعلي رضي الله عنهما ، وأنه أول من قال بألوهية علي بن أبي طالب ، وأول من قال بفكرة الحلول الإلهي وقد يكون ذلك هو السبب في أن المشبهة كانوا من الشيعة ، ولقد تقبل الشيعة فكرة التشبيه والحلول وكل الأوصاف المنافية للألوهية لأنها تساعدهم على تأييد فكرتهم في الإمامة ، ولقد استغلت الأمم الدخيلة هذه الآراء والأفكار المخالفة للدين الإسلامي ونشروها بين المسلمين ، ومن هذا ما حكاه لنا ابن النديم(١) أن أبا العباس البغوي قال : دخلنا على فثيون النصراني ، وكان في دار الروم بالجانب الغربي ، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب فقال : « رحم الله عبد الله كان يجيئني فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة . . . ولو عاش

---

(١) الفهرست لابن النديم من ص ٢٥٥ — ٢٥٦

انتصرنا على المسلمين، فهذا النص يدل على أن أصحاب الديانات الأخرى كانوا يستغلون بعض أصحاب هذه الأقوال المتطرفة لهدم الدين الاسلامي. إننا نسلم بورود بعض الأحاديث التي ظاهرها يتنافى مع ما يليق بالله سبحانه ولا ننكر أن الآيات التي يستدلون بها من القرآن، ولكن ننكر حملها على ما ذهبوا إليه من وصفهم الإله سبحانه بأوصاف بشرية حتى أنهم جعلوه مثل خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وكان الواجب على هؤلاء أن يحملوا تلك الآيات والأحاديث على معان تليق بالكمال المطلق لله سبحانه وتعالى، كما فعل الخلف من علماء المسلمين، أو أن يقفوا منها كما وقف سلف المسلمين، ولا يؤولونها تأويلا يتنافى مع كماله سبحانه، وقد كان هذا الموقف أسلم لهم مما تورطوا فيه. ولكن يمكن لنا أن نقول إن هؤلاء الذين ذهبوا في تأويل الآيات والأحاديث مذاهب شتى في وصف الإله سبحانه بأوصاف لا تليق به ليسوا جميعاً ممن يريدون إضلال المسلمين وهدم عقائدهم، وإنما فيهم من كان حسن النية فيما ذهب إليه ولا مانع من أن يكون حكم هذا حكم كل مجتهد قد يخطىء وقد يصيب، وأن من يصيب فله أجران ومن يخطىء فله أجر، ولا يتأتى لنا أن نقول إن فلاناً كان حسن النية فيما ذهب إليه وهو لهذا مثاب كما لا يتأتى لنا أن نقول إنه كان سيء النية نحو دين المسلمين فيما قال حتى أنه سيعاقب على ما قال، وأسلم شيء هو أن نكلهم إلى الله سبحانه في هؤلاء هم لأنه أعلم بسرائرهم ونواياهم، فليس من السهل الحكم بالكفر على من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا إذا قال بما ينافي تلك الشهادة عامداً متعمداً بقلبه ولسانه، وإنني بعد هذا لا أملك إلا أن أقول رحم الله علماءنا وأثابهم على ما قاموا به من المجهود العلمي والفكري، وأن يثيب المخلص منهم على إخلاصه وأن يغفر عمن زلت قدماه إنه بعباده رؤوف رحيم.

وإنني إذ أقف بقلمي إلى هنا مكتفياً بهذا الاجمال أرجو أن يوفقني الله إلى العودة مرة أخرى لأداء ما يجب نحو علمائنا الذين تركوا لنا هذا التراث العظيم بأن أكتب

عن كل فرقة كتابة فيها تفصيل أكثر مما قدمت وخاصة الفرق الثلاث الأخيرة : الخوارج . والشيعة . والمشبهة . ولقد حملني على ذلك الاجمال ضيق وقتي لتأهبي للسفر إلى «أسمرة» بارتيريا وإن أعطاني الله سبحانه طولا في العمر ومن على بالعودة إلى الوطن العزيز فسأوفيهم حقوقهم إن شاء الله . وفي الختام أدعو الله سبحانه أن يجعل كتابي هذا فاتحة خير لكل من يريد أن يساهم في أداء الواجب نحو علماء المسلمين، وأن يكون مقبولا لدى القارئين حبيباً إليهم ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم ؟

تم بعون الله تعالى وتوفيقه طبع كتاب [تاريخ الفرق الإسلامية] لمؤلفه الأستاذ على مصطفى الغرابي ، وذلك في يوم الخميس ٦ رجب سنة ١٣٧٨ الموافق (١٥ يناير سنة ١٩٥٩) ؟

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر

فهـــرست

تاريخ الفرق الإسلاميـــة
ونشأة علم الكلام عند المسلمين

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

{ تم الفهرس }

